«الآداب» في عامها السادس والثلاثين...

تستعدّ «الآداب» للعودة إلى الانتظام في الصدور، متحدّيةً كل العقبات والعراقيل... وبالرغم من أنّ هذه المجلة لا تملك من الوسائل ما تملكه المجلاّت «الرسمية» للثقافة والإعلام، وهي بالتالي لا تستطيع ولا ترغب في منافستها، فإن صمودها حاجة ضرورية وماسّة، لكي تُثبت أن «الأدب الرسميّ» ليس أفضل ما يُنتجه الأدباء الذين لا يمكن أن يغيب عن وعيهم أن ما يكتبون لتلك المجلاّت الرسميّة يخضع بالضرورة لقيود وحدود كانت «الآداب» وستظلّ بعيدة عن الرضوخ لها...

إن هذه المجلّة مصمّمة على الحفاظ على مهمّتها ودورها في فسح المجال واسعاً أمام الأديب العربي لممارسة حرّيّته المطلقة، خاصّةً في هذه الحقبة التي يتفاقم فيها القمع وخنق الحرّيّات في الوطن العربيّ على أيدي أجهزة السلطات والقوى الظلامية في آنٍ واحد.

من أجل ذلك، تدعو «الآداب» الأدباء العرب، في أركان الوطن العربيّ الأربعة، إلى حمل شجاعتهم في التعبير عن حرّيتهم والتصدّي لمحاولات «الإرهاب» و «التدجين»، وسيجدون صفحات «الآداب» مُشرعة أمام أقلامهم الحرّة، كما عوّدتهم دائماً، لأنها تعي مسؤوليتها في أن تظلّ «ضمير الأديب العربيّ المعاصر»، لا سيّما في هذه الفترة التي تبشّر فيها الانتفاضة في الأرض المحتلة ببزوغ شمس التحرُّر والتحرير.

إن «الآداب»، إذ تدخل عامها السادس والثلاثين بهذه الروح، ستصدر مرةً كلّ شهرين، بدلاً من ثلاثة أشهر، تمهيداً لعودتها الشهرية المنتظمة ابتداء من مطلع العام القادم.

سهيل إدريس

ملفّ خاص

ندوة الدفاع عن المثقف العربي

بين ٢٩ و ٢٢ شباط الماضي ١٩٨٨، أقيمت في بعقلين (لبنان) «ندوة الدفاع عن المثقف العربي» بدعوة من «المجلس القومي للثقافة العربية» و «اتحاد الكتّاب اللبنانيين». وقد شارك في الندوة عدد من المفكرين والمثقفين العرب، ووقفوا عند الافتتاح دقيقة صمت لأرواح الشهداء كمال جنبلاط وحسين مروة ومهدي عامل وناجي العلي وشهداء انتفاضة فلسطين المحتلة وجميع الذين سقطوا دفاعاً عن كرامة الانسان والحرية والديموقراطية.

جلسة الافتتاح

توجّه الدكتور علي سعد، أمين عام اتحاد الكتاب اللبنانيين الى المشاركين ترحيباً بهم في لبنان

«موطن شهداء الكلمة المقاتلة، والموقع العربي المتقدم والمنفتح على التفاعل الحي بين الثقافة القومية وثقافات شعوب العالم، في لبنان الجو الديمقراطي العريق والمناخ الثقافي المتطور الذي ساعد حتى في أحلك الظروف على إقامة الحوار بين المثقفين من كل الاتجاهات والذي يسهم ليس فحسب في مد الجسور التوحيدية بين المثقفين اللبنانيين ومن تمكينهم من تجاوز كل الحواجز والسدود المنصوبة بين الفئات المتحاربة ومن رفع الدعوات، إلى التغيير في اتجاه بناء لبنان واحد ديمقراطي الطابع، عربي الروح والتوجه، لا طائفي النزعة، معاد بالفعل للصهيونية والامبريالية، وإنما كذلك في خلق المناخ التوحيدي بين مثقفي مختلف البلدان العربية بل وفي خلق البيئة الملائمة بفعل الخمائر المنضجة لتكوّن التيار القومي الوحدوي والتيار الديمقراطي والتحرري».

أضاف سعد: «نحن لا نذكر هذه الجوانب من دور لبنان الثقافي من باب التباهي، خاصة ونحن نرى الصفوة قد أقبلوا من خلف كل هذه المسافات ليعبروا بما هو أبلغ من القول عن حقيقة تقديرهم لدور الجبهة الثقافية في لبنان، وذلك عندما اختاروا لبنان موقعاً لهذه الندوة وعندما ارتضوا بأن تكون منذورة لدراسة نضال وفكر وجهين طليعيين من لبنان بل حاملي رايات الاقتحام الثقافي في معركة التحرر الوطني والقومي، عنيت الشهيدين حسين مروة ومهدي عامل».

وتابع سعد: «الصورة الإيجابية التي أعطيناها عن دور المثقفين اللبنانيين الفاعل في المسار الوطني القومي الديمقراطي لا يصح أن تنسينا الجانب القاتم للقضية، فلبنان الذي كان المنبر والراية والسيف في معارك الدفاع عن المعاني التي ذكرنا يتعرض في السنوات الأخيرة لحملة مبيتة بارعة التخطيط والتنظيم تتوسل كل أساليب القمع من تهديد وخطف وتفجير ومحاولات تدجين انتهاء بعمليات التصفية الجسدية، عملية تطال المثقفين من كل الفئات والطبقات والمستويات، طالت فيما طالت الرموز الثقافية الأكثر إقداماً وجرأة في امتشاق الرأي الصريح والموقف الصلب والعقيدة التي لا تلين ولا تهادن، ولا تقف آثار هذه الحملة الإرهابية الشرسة عند الأشخاص وإنما تتعداهم إلى المؤسسات الثقافية، هذه الحملة الظلامية تحاول ان تلغي من ذاكرتنا كل المحطات المضيئة في تاريخ أمتنا وشعبنا، المحطات التي تمثل انتصار العقل على عالم الخرافة وتحرير الفرد والمجتمع من الجهل والفقر والظلم والتمييز العنصري والتسلط».

وختم الدكتور سعد كلمته قائلاً: «الشهيدان حسين مروة وحسن حمدان يحتلان واحدة من هذه المحطات المضيئة الأكثر سطوعاً وتوجهاً، إنها باقيان رغم كل الرصاص المكتوم الصوت، باقيان في قلوبنا، في دمائنا، في خواطرنا حيث استحالت كل فكرة شقت من كلماتها كوكباً يسري على زغب السكون، إنها باقيان».

كلمة الدكتورة نجاح العطار:

واستهلّت وزيرة الثقافة والارشاد القومي في الجمهورية العربية السورية، كلمتها بالقول:

لا تسلها، فلن تجيب الطلول
المغاوير مثخن أو قتيل

ولن نسأل الدم، في مطلول تربته، عن الذين اجتلينا فيهم الفكر والابداع، واجتلوا فينا المودة والوفاء، فالأذى المتربص تحت الأظافر، قد وثب على شكل رصاصة، أطلقتها الجهالة وهي ترتعد خوفاً من العلم، وصوبتها الظلامية، وهي تمضغ حقدها على النور، صانعة بذلك ظاهرة مميزة لزمن الانهيار العربي معطية علامة على الانحطاط الفظيع، في مسلكية دنيئة، خائنة، تترصد، وتقنص، رؤوس النوابغ فينا، وغايتها ان تعود بنا إلى وراء، متشبثة بعجلة التاريخ كي تحول بينها وبين الدوران باتجاه التقدم الذي هو سمة قرننا العشرين.

إنه الإرهاب الظلامي ولا شيء آخر. الإرهاب الذي يسعى، متنكراً ببياض نورس، كي ينهش اللحم كالغراب، والإرهاب الكامن في معطف الليل، كي يطفئ الضوء في غرة النهار، والارهاب الزاحف، على حضيض الخساسة، كي يقضي على نبالة الفكر، ثم هو الارهاب المنفلت، المارق، المستذئب، وهمه ان يقتل العقل العربي. ويسكت الضمير العربي ويلوي بشكيمة المثقف الثائر، ويحمله على الصمت أو الخضوع.

أضافت: هكذا يواجه المثقف العربي مرحلة جديدة، هي مرحلة الوأد والاطفاء، فقد أعجز هذا المثقف، في استمساكه بعروة الشجاعة والكبرياء، أولئك الذين يضيقون بالكلمة الحرة الشريفة، فاختصروا الطريق اليه، وصار الحذف من الوجود طريقة سهلة لتغييبه، وأضحى المسدس الكاتم، بديلاً للسوط المفرقع، وظلمة القبر أجدى من ظلمة الزنزانة، وجاء الزمن الذي ليس فيه للمفكر والأديب والفنان من عاصم من الردى، وصرنا نحن، جموع المثقفين، هدفاً مباشراً ويومياً للذين قرروا حطم القلم والريشة والقيثارة، وتخريب الدورة الدموية في شرايين الذين يمضون إلى غاياتهم غير هيابين ولا وجلين، ويتقدمون باتجاه الشمس، ليشربوا أشعتها بأكواب من أصداف البحر.

وتابعت د. العطار: لقد عرف المثقف العربي، في الصراع التقليدي الذي خاضه ضد السلطة الباغية، الحرمان من الحرية، ومن العمل، ومن اللقمة، ومن النسمة، وتحمل كل ذلك بصبر وعناد، وظل مثابراً على أداء دوره التنويري، لكن هذه السلطة، التي رئتها من طحلب، وقلبها من فحم، ظل يزعجها إشعاع النجم الذي هو في أعاليه، فوق تناول عسسها السود، وفوق أسر قيدها الحديدي الصدئ، فعمدت إلى ألوان من الكبت والقهر والملاحقة، كي تنفي ما لا ينفى، وهو خطر المثقف على العبودية، وخطره على التبعية، ومسؤوليته عن فتح الطريق أمام الجنس البشري، كي يبلغ مستقبله الوضاء، المستقبل الذي هو بالغه، ولو قام بيننا وبينه سد كسور الصين.

ذلك أن المثقف ثائر بحكم دوره التاريخي، يعي أن الثورة هي صنع المستقبل، ودون مشاركته لن تكون هناك ثورة ولن يكون هناك نصر ثوري، وأن عليه أن يستأنف أبداً ضد الواقع السيئ في سبيل العدل، وضد التخلف في سبيل التقدم، وضد التبعية في سبيل الاستقلالية، وضد التجهيل في سبيل التعليم، وضد الارتهان للعفن الاجتماعي الذي ولده ركود حياة بالغة السوء، موطوءة بحدوة الاستبداد، وموجهة ضد كلمة الصدق التي تصر على أن تقول ذاتها بجهارة الصوت.

وهذا المثقف يناصر الفكر العقلاني، ويعادي الفكر الخرافي، ويلتزم بالفكر المعاصر، ويرغب عن الفكر الماضوي، ويسعى إلى فكر راديكالي، ويرفض الفكر المحافظ، وهو، أي المثقف، ينتج معرفة ذات مضمون وطني وقومي مرتبط بالحياة، بالجماهير، بصبوات الشعب، ومن أجل ذلك يفتقد مناخ الحرية في كل أبعادها، ويسعى لانتزاع هذه الحرية في كل أبعادها أيضاً، من حرية التعبير، الى حرية البحث، وحرية الكلام، وحرية التنقل. وهو في ذلك يشتعل بوقدة حياة جديدة، ومجتمع جديد، وينتمي الى تلك الأسرة المباركة، أسرة الثورة التي تعبئ الناس للكفاح في سبيل هذه الحياة الجديدة وهذا المجتمع الجديد. ولأنه كذلك، فهو منارة في مدلهم الليل، وهو هداية في وجه الضلالة، وهو فجر دون بزوغه تسود ظلمة دامسة لا رجاء لخيط نور معها.

وقالت الوزيرة العطار: فإذا كان المثقف كذلك، وهو كذلك فعلاً، فإنه عرضة للصلب والحرق والتعذيب والتشريد وحتى للحجر في مشفى المجانين، لكن هذه كلها وسائل باتت مرفوضة، فالظلامية وهي يد رقطاء بين أصابعها

عنكبوت الغدر، نابت عن السلطة القمعية، كي تقوم بقمع أكبر، هو التصفية عن طريق القتل العمد، وهذا القتل ينتظرنا جميعاً، باعتبارنا مثقفين تعز عليهم قيم الثقافة ومثلها العليا، وما لم نتجمع، ونتوحد، ونشكل تلك الجبهة الثقافية العربية العريضة، ونرفع الصوت، ونعلن الاستنكار، ونشجب الجريمة، ونُشِرْ بأصابع الاتهام إلى مرتكبيها، ونعرهم، ونفضحهم، فإن علينا أن نتوقع ما هو أسوأ، وما هو أفظع، وما هو أكثر إيغالاً في هذا السرداب الإجرامي المؤدي الى الجحيم.

وأضافت: إنني آتيكم من دمشق، وفي ثراها يرقد الشهيد الكبير حسين مروة، ولم أحمل لكم، من مثواه، حفنة تراب كي أذكركم به، كما ذكر البولونيون شوبان بوطنه، فهو، شهيدنا، حاضر في حبة القلب، كما هو حاضر في واعية الفكر، وهو حاضر في قضية المثقف العربي، وفي يوم الدفاع عنه، كما هو حاضر في الذهن الذي مجد الشهادة بتمجيد شهدائها، من الشيخ صبحي الصالح إلى حسين مروة، إلى مهدي عامل، الى الفنان ناجي العلي وغيرهم، فهؤلاء الأعزة الذين اغتالهم رصاص الغدر، قد كانوا، وسيظلون، أقوى من الرصاص، وأكرم من الغدر، وأرفع من الوضاعة، وفي تراثهم الثقافي والمعرفي، وفي عطائهم الفكري والفلسفي، وفي الريشة التي كانت عاصفة، وبرق العاصفة، ما يجعل سيرتهم خالدة بخلود تلك الإبداعات التي منحوها منح الغمام إذ هو جود السماء إلى ظمأ الأرض.

آتيكم من دمشق، ومعي تحية حسين مروة، غالية تعطرت بها تربتنا، وفوحاً تطيبت به غوطتنا، ونجمة تضوأت بها سماؤنا، ونبتة تنضرت بها خضرتنا، ومعي كذلك سلام الى الرفقة الأبرار، والصحبة الأخيار، وشوق إلى الأهل والولد، وحنين إلى بيروت، هذه التي ذاد عنها بالقلم والجسد وسواد العين، وظلت، في جوهر الموت، جوهر حياة، بما كان لها في قلبه وباصرته من سريرة تبلى السرائر وتبقى في الباقيات.

آتيكم من دمشق، حيث التاريخ بداية كان وأسطورة يبقى، رسولة كلمة، تشمخ بالثقافة، وتفتدي الثقافة، وتغليها وتعليها، وتدفع عنها وعن رسلها دفعاً فيه مفاداة ترخص دونها الروح، ويهون البذل وتتطامن التضحية.

آتيكم من دمشق مشاركة في ندوتكم، حاضرة في عزمتكم، إذ هي وثبة على الأذى، ونخوة على الذل، واستعلاء على الاستخذاء، وارتفاع على الشدائد، فما بين الشام وبينكم أخوة دم إلى الأجداد ترقى، وصلات حضارة إلى القومية تنتمي، وأصرة كفاح على اسم العروبة وفي سبيلها تتوثق.

آتيكم من دمشق وخافقي يتوثب في ضلوعي، وتضامني يستعلن في عيني، ومعي اليكم كل أشواق بردى، وكل شموخ قاسيون، وكل مروءات الغوطة، وكل بطولات ثوارها الأمجاد.

ثم لا أنثني من حرج في البوح فالأهل أنتم، والأشقة أنتم، ونبض الجوارح أنتم، إذا دمشق طربت، أو تشكت، أو كانت من صروف الدهر على نوب.

أضافت العطار: آتيكم من دمشق، وهي في ذكرى الوحدة، فضاء للوحدة، وركيزة وسند، وعمل دؤوب لا يهن، ولا يتوقف، ولا يتأخر، ولا يبخل ولا يشح له بذل أو عطاء. ذلك أن حلم الوحدة العربية، قد كان الأعظم والأمجد بين كل أحلامنا العربية، ونحن في نسج هذا الحلم، وفي السعي لتحقيقه، نمشي في الشوط الى آخره، ونمد اليد إلى أبعد من مدى الظن، ونفتح القلوب إلى أقصى ما تفتح له الأشرعة البيض، وهي تمخر عباب اليم.

وآتيكم من دمشق وهي انتفاضة الى جانب الانتفاضة، تقاوم بقيادة رئيسها حافظ الأسد الاحتلال الاسرائيلي بيدها ولسانها وسلاحها، وتقف شامخة غير منبهرة، فقد كانت دائماً تؤمن أن النصر للشعوب، في عصر الشعوب هذا، وأن شعبنا العربي الفلسطيني، في الأراضي العربية المحتلة، سيصنع معجزته كأصدق ما تكون المعجزات، وسيلهب ويلتهب بانتفاضته، ويقاوم كأضرى ما تكون المقاومة، ويجعل لغضبته دوياً هو الدوي الذي عناه المتنبي بقوله: «كأنما.. تداول سمع المرء أنمله العشر».

وقالت: لقد دخل الحجر تاريخ النضال من بابه الابنوسي، ذاك الذي يفتح في القرن مرة واحدة للأصفياء من أحبته، وقد كان أبناء الضفة والقطاع والجولان، في هؤلاء الأصفياء من أحبة التاريخ، ونحن نحيا بهم غدنا، وأملنا، وثقتنا، وصحوتنا، ومجدنا، ونحيا بهم كذلك حماستنا، وفتوتنا، وشبابنا وزهرة عمرنا، ونتعلم منهم، فسلام عليهم يوم ولدوا، ويوم قاوموا، ويوم استشهدوا، ويوم يتفيئون سدرة المنتهى، وحجارتهم كتابهم، وكتابهم حق يزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقاً.

نعم! نتعلم منهم ولا نماري أو نداري، ونفتح بهم صفحة جديدة، هي الصفحة التي يكتبونها صبية يقاومون جنداً، وصدوراً تجبه رصاصاً، وحجارة تصد دروعاً، وشباباً وشيوخاً ونساء وأطفالاً يحدقون في الموت فلا ترف لهم جفون، ويدخلون المشافي كأنهم يدخلون الرياض، ويلجون السجون وكأنهم يلجون رحاب الحرية، ويتحملون القمع

الدامي، والضرب المبرح، والعذاب الأليم، ثم لا يكفون عما أخذوا به من مقاومة حرنا وحارت الدنيا في روعتها، وغضبنا وغضبت الدنيا على المحتلين المتصدرين لها، وعددنا وعد معنا العالم أيامها المطاولة التي تجاوزت الأيام إلى الأسابيع، وتخطت الأسابيع إلى الشهور، وما زالت ماضية بالعزم ذاته، والإصرار ذاته، كأنما طاقة الاحتمال لديهم طاقة مردة، فتحوا قماقمهم عنوة.

وقالت الوزيرة العطار: لنعترف، فعلوا هم ما عليهم، وبقي أن نفعل ما علينا، وليس يكفي الكلام، في وقت أزرت فيه الحجارة بالكلمات، فالذين مرقوا، في جنون شجاعتهم، من أحداق الردى، علينا أن نمرق اليهم من أحداق الدعم، وبكل ما لدينا من إمكانات، ما دامت المعركة، في حقيقة حقيقتها، داخلية صارت، وداخلية كانت أو يجب أن تكون، وهذه المعركة، في ساحة العدو، وفي حضنه، وفي خوذته، وفي سمعته، وفي جبهته، ينبغي أن نمد لها العون المادي كما مدت لنا العون المعنوي، ويجب ان نعتمدها، لأنها الأجدى، والأصوب، والأحكم، والأشد فاعلية وتأثيراً، ما دامت على هذا البأس، وهذه الشدة التي مادت لها الأرض تحت أقدام المحتلين، وبعثت الذعر في أفئدتهم، وأفهمتهم، باللغة التي يجدر بهم ان يفهموها، أن احتلالهم الى زوال، وأن استقرارهم إلى اضطراب، وأنهم سيظلون في قلق وخوف وسعير من ترقب المفاجآت.

وأضافت: وبمثل ما حييت به المقاومة الانتفاضة في الأراضي العربية المحتلة، أحيي المقاومة اللبنانية على تخوم هذه الأراضي، ففي لبنان، ومن لبنان، وشعب لبنان، قبسنا جرة تضحية كانت سابقة في مفاداتها، وفي شدتها، وفي اندفاعتها، وكانت جديدة في عملياتها الانتحارية، التي روعت العدو، واستثارت الإعجاب، واستدعت الإكبار، كما كانت المقاومة الوطنية اللبنانية، في تواصلها، وتجذرها، وتفننها، ومباغتتها، ونزولها كالقدر في مضائه، وانحطاطها كالسيل الآتي في عنفه، مفخرة لما تزل تكتب نفسها على صفحات المجد المقاوم.

وختمت الدكتورة العطار: الشاعر الروسي القديم خليبنكوف، كتب يوماً هذه الأبيات لمجد الرجال الذين يموتون دفاعاً عن قضيتهم:

عندما تموت الخيول، تلهث وتنتفض
وعندما تموت الأعشاب، تذبل وتيبس
وعندما تموت الشمس، تفتر وتنطفئ
ولكن عندما يموت الرجال
فإنهم يغنون أحلى الأغنيات

والرجال الذين غنى الشاعر، بأبياته هذه، مجدهم في الموت، قد غنوا مجد أمتهم ووطنهم في الحياة، ومن المؤكد أن غناءهم، في صرخة الدم، قد كان أبلغ من كل غناء في صرخة الحبر أو الحنجرة.

ذلك أن الشهداء في ساحات الوغى، وفي مواقع الصمود، وفي حمل رسالة الفكر، هم الرجال الذين يحدون قافلتنا المباركة، وهم الذين يقاتلون بالرصاص والحجارة والكلمة كي يتحرر الوطن وتسترد الأمة كرامتها ومكانتها على السواء.

كلمة د. محمد علي موسى

ثم تحدث د. محمد علي موسى باسم الرئيس سليم الحص فنقل اعتذار الحص عن عدم تمكنه من الحضور شخصياً ونقل للحضور تمنيات رئيس الحكومة المخلصة بنجاح الندوة. وجاء في كلمته: «بعرس الدم جئنا نحتفي اليوم، بيوم الدفاع عن الحرية والموت في سبيلها، لا لنسترجع المأساة، لقاؤنا هذا لقاء للأمل، لاستنهاض الهمم، للدفاع عن الثقافة والمثقفين».

وأضاف: «حسين مروة، مهدي عامل، ولدا شهيدين وكتب عليهم، يومها، القتل، إنها الولادة المعمدة بالدم، فمنذ تلك الولادة وهما ثابتان في الميدان، يتحديان، يتصديان، يبارزان التنين، تنين الرؤوس العديدة الشريرة الفارغة، تنين الجهل والرجعية والظلام، تصدياً للجهل المسلح بالفكر المستنير، وبالصدر العاري، فانهزم الجهل أمام صراحة الفكر الأصيل لينال من طراوة الأجساد الندية».

وقال موسى: مات حسين مروة، مات مهدي عامل ولكن كلاً منهما سيظل دائماً وأبداً إشراقة النور في وجه الظلام وصرخة العدالة في وجه الطغاة ورمز التحرر من سيطرة الاستعباد وعنوان المجد والكرامة في مجتمع الذل والطغيان، عاش الواحد منهما للقيم وجبه الدنيا ألف مرة على غير اكتراث واهباً حياته كلها للناس، مشرعاً صدره للريح يتحدى العاصفة، ما أعظم أن تتحول الوجوه التي تغيب إلى أسماء تبرز إلى مستهل الخاطرة، كلما كان حديث عن الشرف والمروءة والأصالة، عن الوداعة والصلابة، عن التضحية ونكران الذات، عن الوعي والنبل وعن كل ما يسمو بإنسانية الانسان درب الجهاد الطويل معبد بمثل أجسادهم، وأمجاد الشعوب مبنية بمثل أفكارهم، هكذا الشهداء ومضة البرق،

وعصف الرعد، وصولة الاعصار، ورجع الصدى في نهايات المدى.

كلمة عمر الحامدي

كلمة المجلس القومي للثقافة العربية ألقاها رئيسه عمر الحامدي، الذي حيا القوى الوطنية التقدمية اللبنانية، التي حملت لواء الكفاح وتحملت ثمن التضحية من أجل أهداف الأمة العربية.

وأضاف: إن المجلس نشأ رداً على اتفاقيات كمب ديفيد والثقافة التبعية.

هذا المجلس الذي كان الدكتور حسين مروة أحد رؤسائه، يمضي على طريق التحرير والوحدة كهيئة ثقافية تطوعية ولا يخضع لزمر الحكومات التبعية، والمجلس قام على أكثر من صعيد بنعي مروة، ورأت هيأتنا ان تقيم ندوة علمية على أرض لبنان عرفاناً لشعبه ولحركته الوطنية ولمقاومته الوطنية التي توقف الزحف الصهيوني الرجعي، عند بطولاتها، في وقت تلهث فيه الأنظمة العربية وراءها.

وقال: «نحن هنا من أجل أن نكرم المقاومة الوطنية الفذة والشعب اللبناني البطل، الذي يقف رغم محنته الداخلية، والاقليمية والدولية ولنكرم مفكرين تقدميين عرفا بنضالاتها وفكرها التقدم المقاوم للأمر الواقع».

وأضاف: «إن هذه الندوة هي ملمح من وفاء من مثقف هذه الأمة وجماهيرها وروادها، سقط وسيسقطون في مقاومتنا للرجعية والصهيونية والامبريالية، هذه الوقفة نبعة من أمل، وعلى قوى التحرر العربية ان تسد الطريق بقوة الفكر وبالمقاومة أمام هذه المؤامرة التي لا يمكن إلا أن توصف بأنها مؤامرة غير مسبوقة في تاريخ الأمة العربية».

وقال الحامدي: «إننا نعيش عصر ألم تشهده الأمة العربية أو العالم في ما تتعرض له الأمم من محن داخلية وخارجية، تعرفون جميعاً أن المثقف الذي نعنيه هو حامل الوعي، إن أمة تغتال مفكريها تسير على درب الانتحار. نحن نعرف أن الأيدي التي اغتالت مروة وعامل وجنبلاط وسعد والعشرات وآخرهم العلي ليست هي الأمة إنما التخلف المعشش بين القبائل والطوائف، التي تنتسب إلى العصر الجاهلي، التي لا تنتسب إلى عصر تتحارب فيه الأمم على مستوى النجوم والكواكب نحن هنا من أجل ان نتحاور ونحن نكرم شهيدين ونحن نحتج على الجهالة ونحن نرفع هاماتنا هنا في لبنان المقاوم نقول لا للحلول الاستسلامية ونقول لا لمسوق هذه الحلول ونقول لا لغطرسة الامبريالية التي استطاع هذا الشعب المقسم الصغير الذي استمر وصمد، أحد عشر عاماً أن يطرد قوات الأطلسي والمارينز ويهزم العدوان الأميركي الذي ظن أن لبنان سيكون ورقة جديدة يضيفها إلى تاريخه الاستعماري لكي يقنع الرأي العام الأميركي بأن أميركا ما زالت في ذرى مجدها، وهي في الحقيقة تنهار عندما تعتدي على الشعوب الصغيرة كما عمدت في لبنان وليبيا وغيرها من البلدان التي شهدت اعتداءات أميركية».

وتابع الحامدي: إن هذه الندوة ستعنى ببحث هذه الاشكالية التي تكتشف أزمة التحرر العربي، هذه الجهات التي تمنع الرأي، التي توجه الرصاص لرأس المفكر وإلى عقله، هذه الجهالة القاتلة علينا ان ننتزعها، وعلينا أن نشخص داءها.

وختم الحامدي: إن دماء حسين مروة ومهدي عامل لن تذهب هدراً، إن الجماهير العربية لن تنسى أولئك النخبة من مفكريها الذين يقدمون حياتهم وجهدهم من أجلها وسوف تمضي الحياة بنا وسيسقط شهداء ركباً بعد ركب، ولكن هذه الأمة لن تخنع ولن تركع، ولكن الامبريالية والصهيونية والرجعية لن تستطيع أبداً ان تحقق النصر على أمتنا.

كلمة الزبيري

وألقى رئيس اتحاد الكتاب والصحافيين الجزائريين، الدكتور العربي الزبيري كلمة استهلها بالقول: المجد والخلود للشهداء حتى نؤكد لهم، أولاً، أننا ما زلنا أوفياء لأرواحهم وللمثل التي استشهدوا من أجلها، ثانياً، لأقول أمامكم إنني جئت من الجزائر مكلفاً بحمل تحية جنود القلم لأرواح شهداء الكلمة ممثلين بالشهيدين اللذين ما كنا لنجتمع اليوم لولا شهادتها، ثالثاً، لأتقدم بجزيل الشكر للمجلس القومي للثقافة العربية ولاتحاد الكتاب اللبنانيين اللذين سمحا لنا ان نلتقي، وكم لهذا اللقاء من فائدة.

ودعا الزبيري إلى رفع شعار: «قوة المثقفين في حريتهم». وقال إن لذلك مجموعة من المسؤوليات من هو المثقف العربي وما هي الحرية التي يجب ان تتوفر لديه حتى يصبح قادراً على تأدية الواجب المنتظر منه؟

وأضاف: إذا كنا نتفق نظرياً على أن المثقف هو ذلك

الإنسان الذي يعي الواقع المحيط الذي يعيشه ويعمل بلا هوادة من أجل تغيير ذلك الواقع نحو الأفضل، فإننا، وحتى نوعياً، ما زلنا لم نحدد نوع الحرية التي ينبغي أن تتوفر له. لقد تعودنا حتى الآن، عندما نتحدث عن حرية المثقف، أن نحصرها في علاقته مع الأنظمة القائمة في بلداننا. صحيح أن هذه العلاقة تمثل جانباً من هذه الحرية، لكن ليس هو الجانب الأهم، فلأننا نؤمن بأن تحرير الإنسان العربي هو أساس البناء في كل المجالات فإننا نعتقد أيضاً أن الجوانب الأخرى التي يجب أن نهتم بها، حتى نوفر الحرية للمثقف، تكمن في برامجنا التعليمية في جميع مستوياتها: التعليم الابتدائي والثانوي والعالي، لأننا ما لم نتمكن من إعادة النظر، خاصة في العلوم الاجتماعية، فإننا لن نتمكن من توفير الحرية للمثقف العربي.

وأضاف: هناك جانب هام للغاية أيضاً وهو التصدي للغزو الثقافي الامبريالي الذي يشل أذهان الكثير من مثقفينا ولا يسمح لهم بتأدية الدور المطلوب منهم، علينا إذن أن نعيد النظر في العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين المثقف والشرطة، والعلاقة التي يجب ان تقوم أيضاً بين المثقف والجماهير.

وقال الزبيري: ليس من السهل أن يحدد الانسان حرية المثقف العربي لأننا لو حاولنا أن نطبق تعريف المثقف على من هم موجودون في الساحة العربية، فإننا ربما نصل إلى نتيجة قد تدفعنا إلى اليأس.

وأضاف: نحن اليوم بحاجة أولاً، إلى أن نضبط القواسم المشتركة التي تمكننا من وضع استراتيجية عربية تسمح بأن تعيد للثقافة القومية مكانتها وبتأهيل المثقف العربي ليقوم بدوره كاملاً.

إن موضوعاً كهذا ربما يتطلب منا أن نتوقف عند معطيات كثيرة، لكني لست هنا لأحاضر وإنما لأشارك في جلسة افتتاحية، فاسمحوا لي أن أعرض أمامكم حادثاً تاريخياً هاماً، نحن اليوم في حاجة ماسة إلى تذكرة، كان ذلك في سنة ١٩٣٦ بمناسبة تجمع جماهيري كبير في مدينة الجزائر، عندما أخذ أحد زعماء الحركة الوطنية في الجزائر يومها «كمشة» من التراب وتوجه إلى الجمهور بقوله: هذه حفنة من التراب ما تزال مبللة لكن ليس بالماء. إنها مبللة بدماء الشهداء الذين ظلوا منذ أن وطئت أقدام الاستعمار أرضنا يقدمون أرواحهم فداء لهذا الوطن الغالي، فإنني أناشدكم بأن تستمعوا إلى ما تقوله هذه التربة إنها تقسم ألا تجف حتى تتمكنوا أنتم من استرجاع لهذه الأرض التي اغتصبت منكم، إن هذه المقولة يمكن أن نتبناها اليوم لنأخذ حفنة من تراب حسين مروة.

كلمة قباني

وألقى رئيس النادي الثقافي العربي المهندس **محمد قباني** كلمة قال فيها: «من دواعي سرورنا واعتزازنا أن نرى بيننا اليوم نخبة من المفكرين والمثقفين العرب بعد أن افتقدناهم منذ الاجتياح الاسرائيلي لأرضنا العربية عام ٨٢، هذه العودة لإخوتنا في الانتماء القومي إلى وطنهم الصغير لبنان هي بالحقيقة عودة لدور لبنان إليه. دور الاحتضان لكل قضايا العرب القومية وفي طليعتها حرية التعبير، حرية الكلمة التي هي أساس كل الحريات الأخرى.

أضاف: وإذا كان لقاؤنا في الذكرى الأولى لغياب المفكر الكبير حسين مروة، الثلاثين لقيام الجمهورية العربية المتحدة، الأربعين لاحتلال أرضنا العربية في فلسطين، فهو أيضاً لتأكيد تمسكنا بالمناخ الديمقراطي الذي يكون به لبنان وبدونه لا يكون.

وتساءل: «هل من علاقة بين حرية المثقف العربي وذكرى الوحدة، وانتفاضة فلسطين المحتلة في وجه إسرائيل؟». وقال «عندما نتحدث عن حرية المثقف والوحدة العربية ومواجهة المشروع الاسرائيلي في فلسطين، فإننا نتحدث عن شيء واحد له تجليات مختلفة لا تقف عند ثلاثة، بل تتعداها إلى ما هو أكثر بكثير، وهذا الشيء هو حق الانسان العربي والأمة العربية في الانتماء إلى العصر الحديث، انتماء خلاقاً، يليق بالخط البياني التاريخي لهذه الأمة، وبالدور المنتظر لهذه المنطقة من العالم».

ودعا قباني إلى وقفة جذرية وجادة ضد كل أشكال النفوذ الأجنبي في المنطقة، يكون الموقف الجذري الجدي من إسرائيل منطلقاً لها، بما تمثله من خلاصة مركزة لكل مشاريع وتطلعات الهيمنة الخارجية على المنطقة.

وقال: إن تركيز القوى الحية على عنصر واحد من العناصر الثلاثة إن بالتناوب أو بالاستبدال، هو وقوع في فخ التجارب المجتزأة والمبتورة.

أضاف: طالعتنا أنباء الامس بقرار اتهامي يطلب الإعدام لأبطال ثورة مصر، وبينهم خالد عبد الناصر، إنه لمن مهازل القدر أن يتهم الإنسان بالنضال من أجل عروبة مصر وفلسطين، يكفينا هنا أن نسجل ولو على عجالة أن القانون الذي يحمي المحتل الاسرائيلي ليس قانوناً يمثل إرادة الشعب العربي في مصر، إن إرادة شعب مصر العربي أقوى من إرادة كمب ديفيد، وقوانين كمب ديفيد ستسقط كما سقط

صانعها. إن خالد عبد الناصر ومعه كل جيل جمال عبد الناصر من المحيط إلى الخليج، ومعهم أطفال الحجارة في الأرض المحتلة، هم القضاة لا المتهمون.

وختم قباني محيياً حسين مروة ومهدي عامل، وأبطال الانتفاضة في الأرض المحتلة، «الذين بإرادتهم ستعود رايات الوحدة وسيكتب التاريخ العربي من جديد».

كلمة باسم السبع

وألقى أمين سر نقابة الصحافة اللبنانية الأستاذ باسم السبع، كلمة استهلها بالقول:

«باسم الصحافة اللبنانية، باسم الثقافة الشعبية، نحن هنا، لكلمة قصيرة، قاطعة الولاء للحرية، ولكل الذين يلتقون للدفاع عنها، وحمايتها، وتكريسها نهجاً لا تقوم من دونه ثقافة او صحافة».

أضاف: فيوم المثقف العربي هو يوم للصحافة اللبنانية، هو يوم للدفاع عن حرياتنا ومصيرنا ومهنتنا، ومناسبة نستمد منها عناصر القوة، للتأكيد على الدور الذي تضطلع به صحافتنا، على رغم الأهوال التي حلت بها، وجعلتها عرضة للكبت ـ والتنكيل والملاحقة والقمع، وها أنتم تلتقون على تكريم رجل من رجالاتنا العظام، وصحافي أعطى الثقافة العربية وقضى في سبيل الدفاع عنها. إنه شهيد الصحافة اللبنانية، شهيد الثقافة العربية الراحل الكبير الدكتور حسين مروة».

وقال السبع: «إلا أنه قد يكون من واجبنا أن نتساءل، ونحن على مشارف حقبة يصنعها جيل عربي رائد من شعبنا الفلسطيني، من واجبنا أن نتساءل: هل يكفي أن نكتب، أن نؤلف، أن نرسم، أن نلحن، أن نبحث، أن نعلم، لنكون في عداد المثقفين والمدافعين عن الثقافة، وهل يكفي أن نصدر الصحف، ونطبع الدواوين، ونقيم المعارض لنحصل على شرف الانتماء إلى النخبة؟ التفتوا جنوباً، وتوغلوا نحو جنوبي الجنوب، سترون فتياناً يدافعون عن ثقافتنا باللحم العاري، انظروا إلى هناك، إلى الضفة الغربية وغزة والجولان، ستتأكدون من وجود خط الدفاع الأول والأخير عن الثقافة العربية، وستعلمون أن هذا اللقاء هو جزء من لغة جديدة، يعلمها الأطفال إلى الرجال.

فتعالوا نختصر الطريق والكلام، تعالوا نرجم القتلة بالأقلام، تعالوا نقذف الإرهاب بالحبر، تعالوا نصفع القمع باللمعة، تعالوا نضرب السلاح بالفكرة، فمن قال إن المدافع وحدها هي التي تحقق الانتصار؟

إنهم هناك يكتبون كما كتب حسين مروة ومهدي عامل وناجي العلي بالدم، إنهم هناك يكتبون لغة نفتقدها في هذا العصر العربي المهين، ونحن هنا نكتب عنهم ونبدع معهم، ونتألق بهم».

وختم السبع: «فتحية باسم الصحافيين اللبنانيين إلى الصحافيين المقاومين في الأراضي العربية المحتلة، تحية إلى أولئك الذين يكتبون بالحجارة، يرسمون بالحجارة، يلحنون بالحجارة، ينثرون الحجارة أمام العيون وفي العقول والقلوب والذكريات، تحية إلى كل الذين يكتبون بالسواعد المحطمة، بالأصابع المحروقة، بالخناجر الهادرة.

تحية إلى الحجارة الأقلام، إلى الحجارة الأفلام، إلى الحجارة الدواوين، إلى الحجارة الحرية، تحية إلى حسين مروة ومهدي عامل، ورسام فلسطين وشهيد الانتفاضة العربية الأول ناجي العلي».

كلمة الدكتور نزار الزين

استهل رئيس رابطة الأساتذة المتفرغين في الجامعة اللبنانية الدكتور نزار الزين كلمته بالقول «أقف خاشعاً متأملاً أمام ذكرى مصرع مفكرين عربيين ربطتنا بهما رابطة الزمالة في الجامعة اللبنانية اغتيلا على يد تكوين ثلاثي رهيب من إنتاج الأزمة اللبنانية، اختلطت فيه السلطة الخفية بالتعصب الأعمى الطائفي وباستباحات المسلحين فتمخض عنه رصاصات غدر في وضح النهار تحاول أن تطفئ نور العقل وحرية الرأي».

وأضاف: «لقد فقدنا بمصرع الزميلين قطبين فكريين امتازا بتعقل المعطيات الأدبية والفكرية والفلسفية نقداً وتحليلاً وإبداعاً، والتزاماً بالمنهج الجدلي المادي التاريخي من خلال ربط المعطيات بتفاعل المجتمعات وصراعاتها ووسائل إنتاجها، لسنا في معرض تقويم إنتاج المفكرين الفقيدين فلقد كان لآرائهما تأثير وتفعيل كبير في كافة الأوساط الفكرية العربية وحتى العالمية، وأنهما عاشا فكرهما ومارسا مقتضياته في حياتهما فكانا مناضلين ثوريين ومقاومين ثقافيين مخلصين، وشيوعيين نموذجيين».

وأضاف: «إن ما ميز الفقيدين هو انفتاح ذهنهما لمختلف الآراء والنظريات، ولا غرابة في أن تكون الجريمة التي قتلتهما انفلاتية... من أي معدن كانت شخصية القاتل الذي تجرأ

على إفراغ رصاصاته في جسد هذين المفكرين، إن هذه الشخصية وليدة إثم جمع بين السلطة الخفية والتعصب الأعمى واستباحة المسلح، أما السلطة الخفية فهي آفة من آفات المجتمعات الراهنة التي ينأخذ نظامها السياسي بسلطة التحالف العسكري ـ الاقتصادي ومع اشتداد النزاعات الدولية والاقليمية تطغى العسكرة على غيرها من السلطات وتلجأ السلطة السياسية، المنأخذة بالسلطة العسكرية والاعتماد على السلطة الخفية أو ما يسمى بالمخابرات، وفي لبنان كان للمخابرات (المكتب الثاني) شأن بعيد... وبعد اندلاع الأزمة في النظام الطائفي وفي المجتمع المتفسخ في لبنان أصبح هذا البلد حلبة لصراعات القوى الخفية الاقليمية والدولية، لكن خطورة السلطة الخفية تتمثل في النقاط التالية:

١ ـ تتجاوز القوانين وتستبيح ما تشاء وتقوم بأفعال مدانة لتحقيق أغراض رسمتها وتحبس حرية الرأي دون ان تتحمل مسؤولية أعمالها.

٢ ـ كلما اشتد ساعدها وحسن التعاطي الديمقراطي وغاب فهي في الأساس لا ديمقراطية.

٣ ـ يحق لها القيام بأفعال تتناقض مع الشعارات السياسية المعلنة أو تتناقض في ممارستها مع المبادئ التي يدافع عنها النظام السياسي.

٤ ـ تستبيح حميمية المواطنين وشؤونهم الخاصة عن طريق استراق التنصت ودس العملاء وترويج الشائعات.

٥ ـ تستخدم عملاء لا يتورعون عن اقتراف أي فعلة توكل إليهم.

أما التعصب الأعمى الطائفي فلقد انتشر وشاع وولد نعرات ومزق المجتمع إلى حلقات مقفلة لا تواصل بين داخلها وخارجها ويمكن تلخيص محاذير تطرفه بالأمور التالية:

١ ـ لا يعتمد على قواعد أو قوانين بل يركن إلى مسلمات وتصديق تام لا يعوزه الفعل والنقد ويتبع أوامر الزعيم الطائفي المبنية على تأويل النصوص تأويلاً ذاتياً يتناسب مع استدامة الزعيم الطائفي.

٢ ـ وفي التعصب الأعمى رفض لتفكير ومعتقدات وقيمة الآخرين من غير المنتمين إلى نفس النحلة.

٣ ـ استباحة حياة الغير وممتلكاته.

٤ ـ موقف المتعصب عصبية عمياء نقيض للموقف الديمقراطي فهو يستمد سلطته من زعيمه الطائفي الذي يعتبر نفسه ممثل لإرادة الله على الأرض.

أما المسلح الذي يستبيح فهو من اندرج في تنظيم مسلح، وخرج على الشعارات المعلنة أو شعر بالتسامح حيال تجاوزاته فاستخدم بندقيته لممارسة السلطة من جهة وللكسب الجانح من جهة أخرى.

وختم الدكتور الزين كلمته قائلاً: من تلك الآفات الثلاث تكونت شخصية القاتل الذي استطاع أن يصرع إنساناً واهناً على فراش المرض وأن يردي أستاذاً آمناً يسير في الشارع.

إننا نتوجه من على هذا المنبر إلى المثقفين كافة وإلى أساتذة الجامعات في الوطن العربي وفي جميع أقطار العالم طالبين إليهم رفض مساوئ السلطات الخفية وهيمنتها ومواجهة مخاطر التعصب الأعمى واستفحاله بالحكمة والمعرفة، ودعونا نتمسك بكل طاقتنا وفي هذه المناسبة الحزينة بحرية الرأي وبالديمقراطية وبالأفعال المسؤولة وبالقوانين العادلة وبتقييم تراثنا وحضارتنا ورجالات الفكر من بني جلدتنا.

كلمة د. أحمد اليبوري

وألقى أمين عام اتحاد المغرب الدكتور أحمد اليبوري كلمة استهلها بالقول: إن من زار مؤخراً قبر مهدي عامل وجده منبوشاً مدنّساً، يخال إلينا أننا نعود إلى دياجير العصور الوسطى التي قامت فيها محاكم التفتيش، وكانت تنبش القبور لتنكل بالجثث، لكن هذا التنكيل كان إرهاصاً لنهضة تمت في أوروبا، وإنما لنستبشر بعد هذا العصر الظلامي أن هناك تباشير نهضة يكتبها مقاومو الجنوب والجولان وحجارة الصبيان في فلسطين، في انتفاضتهم، هي البدايات، وكل علاج صحيح يجب أن ينقض إلى البداية ليعيد كتابة الحياة، بشكل سوي وصحيح.

وأضاف: كنا نستهدي بالدعوة إلى العقلانية التي كان ينادي بها حسين مروة، وكنا نتابع دعوته إلى الواقعية وإلى تحليل المجتمع العربي وفق مقاييس موضوعية. كان كل ذلك نبراساً لنا، وكان في أعمال حسين مروة كل ما يمكن ان نعتبره زاداً لنا، في مقاومة الخرافة والفكر الغيبي، في المغرب العربي، وكان هؤلاء الرموز، أيضاً، زاداً قوياً ومتيناً لمواجهة حملة فرانكوفونية، مجتاحة تحاول أن تشق جذور العروبة في أرض المغرب، وما زلنا حتى الآن نقاوم بالصمود ونواجه صراعات عنيفة من أجل الوجود العربي في مغربنا العربي.

وقال: في هذه الكلمة الوجيزة أريد أن أثير انتباهكم إلى أنني شعرت بالحيرة وأنا أقرأ عنوان الندوة «الدفاع عن المثقف العربي»، مسكين هذا المثقف العربي! أصبح بحاجة إلى من يدافع عنه، وقد عهدنا في المثقف أنه يخوض المعارك وأنه يدافع عن الحقوق وأنه يشعر بالنشوة طبعاً في لحظة الاستشهاد.

أطالب بأن ترفع الأيدي عن المثقف العربي، أن لا يدافع أحد عن المثقف العربي.

اسمحوا لي إذا قلت لكم إن السلطة - وكم من سلطة في وطننا العربي - لها دوائر سحرية تجذب إلى مركزها المثقف العربي، تتبعه في مركزها، تميته، تذيبه، وتقول إنني أدافع عن المثقف العربي.

النقطة الثانية التي أصارحكم بها هي الدعوة لنرفع التناقض، لا نريد أن نخلط بين الضحية والجلاد السكين على الرقبة والشعار ضد السكين على الرقبة. هذا المثقف الضحية، الشهيد، الرمز، أصبح كل حكم، كل سلطة تبيع جلده ولحمه في سوق البزار لا تناقض إذا كانت هناك سلطة تقبع المثقف في فم الشهادة، ألا تقول إنني أدافع عن المثقف.

وأضاف البيوري: أن جسين مروة وصحب حسين مروة، وآخرون في أقصى المغرب وفي أقصى المشرق يذهبون ضحية لأفكارهم لمبادئهم، لقيمهم، لماذا؟ لأننا في مجتمع غير مدني، لم ندخل بعد إلى مستوى المجتمع المدني، الذي سيكون للفرد فيه قيمة حقيقية لا لرجل السلطة. وكم سئمنا من تقديس رجل السلطة. كفى تقديساً، أصبحنا مجتمع الركوع والسجود والقنوط، يجب أن نعيد الاعتبار للانسان العربي في مجتمع مدني عربي، وأن نكشف التناقض الذي تعيشه السلطة في تناقضها بين الدفاع والإجهاز على المثقف العربي.

هل يمكن ان تكون حرية بدون مجتمع مدني ديمقراطي ديمقراطية اجتماعية، ديمقراطية سياسية حقيقية؟ أبداً ليس لأحد حق ولا لأي فئة حق بأن تقود الشعب كالرهائن، أبداً.. أبداً، نريد مجتمعاً ديمقراطياً حقيقياً، الذي يحمي المثقف العربي، المجتمع المدني.

وقال في آخر هذه الكلمة السريعة: أدعو إلى أن تتراص في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا العربي القوى الوطنية والتقدمية من أجل اجتياز المؤامرات التي تتحالف فيها الرجعية أولاً، ثم الصهيونية الامبريالية ثانياً وثالثاً، من الطبيعي ان تكون للامبريالية والصهيونية مطامع هذا شيء طبيعي ولكن مشكلنا هو داخلي مع الرجعية ذات المصالح المرتبطة بالامبريالية والصهيونية.

وختم البيوري قائلاً: إن القوى الوطنية في رأي مجموعة من كتاب وأدباء المغرب، إن الحركة الوطنية والحركة التقدمية بانقساماتها وتشرذمها تخدم الرجعية في هذه اللحظة التاريخية، وكل مزايدة تدخل في باب الترف الفكري، فأدعوكم باسم هذه الجماعة في أقصى المغرب، التي تخوض المعركة من أجل تثبيت العروبة وترسيخ الديمقراطية، أن تتكاتف القوى الوطنية والتقدمية لإقامة مجتمع عربي مدني تصان فيه كرامة الفرد وتتحرّر فيه الشعوب من الهيمنة الرجعية والامبريالية.

كلمة حبيب صادق

وألقى الأستاذ حبيب صادق الأمين العام للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي كلمة استهلها بالقول: «شامخة عمارتك أيها السيد، وهي فسيحة الأرجاء، وفيرة الأبعاد وكثيرة الأبواب: فكيف يتأتى لقاصد أن يدخل عليك ويجلس بين يديك، ويحاول الإيحاء في عينيك، الفضائين غنى ونضارة وعذوبة.

كيف يتأتى له أن يصل إلى مصادر الضوء والخصوبة في عالمك المثقل بالينابيع والحدائق والآفاق...

يا أبا نزار...

بي من الأشواق مثل ما بهم جميعاً أولئك الرفاق وأهل المعرفة وتلاميذ الوفاء... إلا أن العجز يقعدني فهب لي من لدنك القدرة على الوصول وامنحني، من سماحك، إجازة الاختيار... فثمة باب بعينه، من أبوابك الكثيرة، يأخذني بشغاف القلب ويشدني إليه بعصب العمر ونداء المواعيد..

إنه باب الأبواب وفاتحة الكتاب.

إنه باب الجنوب...

ذلك القائم على جذر الأشياء وعلى الماء الأول وميلاد الأسماء»...

وقال: «أنت من كشفت لنا الحجاب، بجرأة الفاتحين، عن وجهي المعادلة: الأصالة والمعاصرة وأشرت الى الطريق الصواب. وأنت من سميت الأشياء بأسمائها وحددت الجهات وقلت لنا: هذا سراجي المنير: العقل، وتلك عربتي المصعدة حركة التاريخ.

ثم أعلنت هواك، ذاك الجديد في ألوان الهوى، فصرت

في العاشقين ذلك المنذور للإنسان وللشمس والفرح.. فتأثرنا بك وحاولنا السير من خطاك، فمن جديدك في حب الأرض والشعب تعلّمنا أن آية الحب: العطاء، وأن العطاء فعل وعي واختيار، وأنه الانسجام المتوهّج بين القول والممارسة وأنه الانحياز الصارم إلى قضية الحرية والعدالة.

واهتدينا ببصرك الثاقب، فرأينا إلى قضية الحرية والعدالة وهي تأخذ، في عالمنا الراهن، شكل ساحة مشتعلة في أرض العرب، بعضها جنوب لبنان وبعضها الآخر فلسطين. ساحة واحدة وعدو واحد ينتهي هنا في مشرقنا ويبدأ من هناك من مغارب الشمس».

وتابع حبيب صادق: «يا أبا نزار، مثلك، في مسار التحول والتخطي، مثل جبلك العاملي، فهو لم ينتقل إلى جبهته المقاومة انتقالاً اعتباطياً مجانياً لا تاريخياً، بل انتقل إليها، وإن بخطى نوعية، عبر فصول الكفاح الدامية في مواجهة ثنائي القهر والعدوان، الخارجي والداخلي. وأنت لم ترتجل ريادتك، في الفكر والعمل، ارتجالاً مجانياً لا تاريخياً بل انتهيت إلى عالم كشوفاتك المعرفية وإلى موقعك الطليعي على ساحة النضال الوطني والقومي والأممي في سياق حركة التطور الاجتماعي، ببعديها العام والخاص».

ثم تحدث عن نشأة حسين مروة في مرحلة نهوض جبل عامل حيث برز جيلان من الرواد: جيل المقاومين للاستعمار الفرنسي ولطلائع الغزو الصهيوني وجيل المؤسسين للنهضة والإصلاح، منتقلاً للحديث عن مغتربه النجفي حيث كان يتلقى العلم والذي طرد منه أيام نوري السعيد فغوصه في غمرة الكتابة المسؤولة وانخراطه في ورشة البناء الثوري، وبقي في كل ذلك محتفظاً للجنوب بنبضات القلب وبفيض من عطاء فكره ونضاله متصدياً لقوى الانحطاط السياسي والقهر الطبقي، مقاتلاً سدنة الجهل والخرافة معلياً من شأن القيم الروحية والفكرية مكبّراً دور الإسلام الحضاري في حياة المجتمع.

ثم توقف عند ما قدمه حسين مروة على جبهة الأدب والثقافة.

كلمة فؤاد شاهين

وفي الختام، ألقى الدكتور فؤاد شاهين عضو المكتب السياسي في الحزب التقدمي الاشتراكي كلمة جاء فيها: «أرحب بكم في صرح الحزب التقدمي الاشتراكي، في جبل كمال جنبلاط الذي كان عضواً فاعلاً في اتحاد الكتاب اللبنانيين مصراً على البقاء عضواً عادياً بسيطاً ومتواضعاً، لقد كان يقول: لا أريد أن تطغى السياسة على الثقافة ولا أن تسيطر الأحزاب على الجمعيات الثقافية واتحادات الكتاب، إن لحرية الفكر معنى لا يدركه كثيرون من رجال السياسة وأصحاب السلطة والسلطات».

وتمنى أن تعم الحرية والديمقراطية كل أرجاء الوطن العربي فتنقشع غمائم القمع والتسلط والإرهاب، وقال: «حزبنا في هذه المنطقة يعمل بمشاركة ودعم القوى التقدمية والوطنية كافة، على بناء نموذج ديمقراطي تقدمي يتعدى العلاقات التقليدية الأبوية، من أجل إقامة سلطة شعبية حقيقية».

وتوقف شاهين عند عجز معظم الأقطار العربية عن تكوين وحدة وطنية حقيقية نتيجة الصراعات الاجتماعية والاقليمية والقبلية والطائفية في داخلها والتي تغذيها التدخلات الأجنبية وغياب الديمقراطية وبعد الشعب عن ممارسة مهماته السياسية.

وأكد على أن من أبسط قواعد الديمقراطية أن يعطى للإنسان الفرد قيمة بمعزل عن كل انتماءاته الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية أو العقائدية.

وأشار إلى أن الفرد العربي ما زال يدخل إلى المجتمع الكبير من خلال جماعات تقليدية مثل العائلة والقبيلة والطائفة، وهو ليس فيها فرداً فاعلاً ومتفاعلاً معها بل هو عنصر مسحوق لا يشكل إلا عدداً، بعكس الجماعات الحديثة كالأحزاب والنقابات والمنظمات المهنية والثقافية يدخلها الفرد بإرادته ويستطيع ان يقوم بتغيير أنظمتها وقوانينها.

وأضاف: «إن المواطنية والقوى الاجتماعية الجديدة لا يمكنها ان تنشأ وتستمر إلا بسيطرة العقل على الأساطير والغيبيات»، مشيراً إلى أن مجتمعاتنا لم تعرف العقلانية على مستوى المجتمعات، وقال: «إن العقلانية تلغي الغيبية من أي تفكير ديني كان أم غير ديني وهي بذلك تشكل أساساً للديمقراطية وللعلمانية».

وتابع الدكتور فؤاد شاهين قائلاً: «إن ندوة العقل والحرية التي تعقدونها في ربوعنا لا بد وأن تتطرّق إلى الظاهرة الجديدة عن شعبنا الفلسطيني في الأرض المحتلة: إنه النهوض العارم والشامل لإسقاط الاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي بدأ يعد أيامه ويعبر عن قلقه إزاء هذه الانتفاضة التي تقلق بعض الأنظمة العربية».

وأدان شاهين القمع العنصري والفاشي لقوات الاحتلال،

موجهاً التحية لهذا الشعب المناضل ولقواه الثورية، كما وجه نداء إلى مثقفي العالم ليقفوا إلى جانب نضال الشعب الفلسطيني حتى ينال حقوقه في تقرير مصيره وإقامة دولته فوق ترابه الوطني.

البيان الختامي

بدعوة من المجلس القومي للثقافة العربية واتحاد الكتاب اللبنانيين، عقدت في بعقلين - لبنان بين التاسع عشر والثاني والعشرين من شهر شباط (فبراير) من عام ١٩٨٨، ندوة عربية شعارها «الدفاع عن حرية المثقف العربي»، وذلك في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد المفكر العربي التقدمي الدكتور حسين مروة.

وقد شارك في الندوة مثقفون وطنيون وقوميون ديموقراطيون من أقطار عربية متعددة ومن انتماءات أيديولوجية ونظرية منهجية متعددة. فقدم فريق منهم أبحاثاً أو مداخلات عالجت فكر المفكر الشهيد حسين مروة. وفريق آخر منهم قدم أبحاثاً أو مداخلات أخرى عالجت فكر الشهيد المفكر مهدي عامل (حسن حمدان). ومن ثم، كان هنالك ثلاثة محاور أساسية في الندوة. اثنان منها اتصلا بالإرث الفكري لكلا المفكرين الشهيدين أما الثالث فقد عالج قضية حرية المثقف في الوطن العربي. وقد أشار المشاركون إلى أهمية وخطورة المسائل النظرية التي قدمها المفكران في أعمالها في عملية تأصيل الفكر العربي المعاصر العقلاني الديمقراطي وفتحه آفاقاً ريادية على طريق تقدمه وتطوره.

وقد لوحظ أن انعقاد الندوة يأتي في مرحلة عصيبة وخطيرة من الوضع العربي المعاصر، تلك المرحلة التي تتسم - في وجهها الأول - ببروز القوى السياسية الطائفية على الساحة اللبنانية ومحاولات الاتجاهات الظلامية فيها أن تهيمن على مجمل الساحة، وذلك في سياق تصاعد الهجوم الامبريالي الصهيوني على المنطقة العربية عموماً. ومن هنا كان الوجه الآخر من المرحلة المذكورة، وهو تعاظم المسؤولية التاريخية الملقاة على عاتق القوى الوطنية والقومية الديمقراطية هنا في تصدّيها للقوى إيّاها.

أما السمة الأساسية التي طبعت أعمال الندوة ومناخها العام، فقد تمثلت بممارسة المحاضرين والمتداخلين والجمهور المستمع المشارك لغة عالية رفيعة من الحوار الديمقراطي بمستوى معرفي وأيديولوجي رفيع. ولقد انطلق من ذلك المناخ العام وعي عميق لدى المشاركين بضرورة الإقرار بالتعددية الفكرية والأيديولوجية في حدود وحدة الموقف الوطني والقومي بمثابتها أحد المداخل الكبرى المجسدة للديموقراطية نظرية وتطبيقاً. وقد رأى المشاركون أن الديموقراطية تقتضي، إلى جانب الإقرار بالتعددية تلك، الكفاح من أجل مجتمع عربي علماني تبرز فيه المواطنة المدنية من حيث هي الصيغة السليمة التي تحقق تعايشاً مجتمعياً عاماً بين أفراده، وبحيث يكون الدين فيه محترماً دون أن يمثل نسقاً من أنساق التدخل في علاقة السلطة بالجمهور.

إن الشعارات الوطنية والقومية والديموقراطية المناهضة للتعصب الديني والطائفية، التي رفعها رواد من عصر النهضة العربي الحديثة، تجسد الوجه الأكثر أهمية في تحقيق ذلك الأمر. ومن هنا، لاحظ المشاركون في الندوة أنهم يمثلون امتداداً شرعياً للفكر النهضوي العربي المستنير. وكان الإلحاح مشدداً من قبل المشاركين على أن شرطي التعددية الذاتية والأيديولوجية يستكملان عبر شرط الموقف المعرفي العقلاني، الذي من شأنه أن يسهم على نحو بارز في بلورة المسألة الديمقراطية. ذلك لأنه يستبعد القمع والإرهاب كوسائل إقناع أو إسكات للرأي الآخر، ويقر بضرورة إيجاد جهاز من المفاهيم والمقولات العقلية تتيح خلق جسور مشتركة، إلى درجة أو أخرى، بين الفرقاء والخصوم المتحاورين.

وقد لاحظ المشاركون أن غياب الشروط المذكورة للديموقراطية في الوضعية العربية عموماً، ومن ضمن ذلك لبنان على نحو خاص، أسهم، كما يسهم، في استنبات الظلامية ذات الأنساق الطائفية المذهبية والعشائرية والعائلية في قلب الوطن، مما يهدد تماسكه الاجتماعي الوطني والقومي ويقود إلى الوقوف في وجه مشروع عربي وطني وقومي ديموقراطي.

وكان هنالك تأكيد على أن هذه القوى الظلامية هي التي كانت من وراء اغتيال المفكرين مروة وعامل وغيرهما من شهداء حركة التحرر العربية، ومن وراء الاعتداء على المؤسسات الثقافية الديموقراطية. ولما كان هنالك استبصار بأن القوى المذكورة ظلامية الشخصية، بحيث يبرز لديها القمع والإبادة الجسدية للخصم وينتفي لديها الصراع الفكري والأيديولوجي التاريخي، فقد لوحظ أن التصدي لها وكشف دورها وبنيتها يمثل مهمة أساسية في سياق إنجاز المشروع العربي الوطني والقومي الديموقراطي. وهذا بدوره، يقتضي القيام بعملية تنوير واسعة وعميقة النطاق في أوساط الجماهير العربية، وذلك جنباً إلى جنب مع الخوض في كل أشكال الصراع التي تفرضها القوى الظلامية على القوى الوطنية والقومية الديموقراطية.

وقد لوحظ أن انعقاد هذه الندوة يأتي متوافقاً مع حدثين كبيرين في الوطن العربي، الأول المتمثل بذكرى مرور ثلاثين عاماً على تحقيق أول وحدة عربية في العصر الحديث بين سوريا ومصر والتي سيعمل المثقفون العرب الديموقراطيون على استخلاص الدروس العلمية الموضوعية من تجربتها من أجل بناء وحدوي عربي ديموقراطي لاحق، والثاني المتجسد بانتفاضة شعبنا العربي البطل في فلسطين المحتلة، تلك الانتفاضة التي تأتي المقاومة الوطنية اللبنانية بمثابة الرديف لها والدرع الجدي الاستراتيجي.

وتوجه المشاركون في ختام الندوة إلى المثقفين العرب الديموقراطيين حيثما كانوا إلى تعزيز وتدعيم صفوفهم بأساليب أكثر تقدماً وفاعلية في مواجهة الاشكال والصيغ الأكثر تخلفاً وظلامية في الوطن العربي، وفي الكفاح من أجل وضع ديموقراطي يتيح للجماهير الشعبية العربية أن تكون، في كفاحها من أجل الوحدة الوطنية العلمانية والوحدة القومية والتقدم الاجتماعي، أكثر نجاعة وتوحداً وفاعلية!

وإذ يحيي المشاركون المجلس القومي للثقافة العربية واتحاد الكتاب اللبنانيين على عقدهذه الندوة فهم يرون في انعقادها تكوين خطوة هامة على طريق جبهة ثقافية عربية ديموقراطية بصفتها واحداً من المداخل الأساسية التي تسهم في إعادة بناء المجتمع العربي وطنياً وقومياً وديموقراطياً.

لنرفع شعار الدفاع عن حرية المثقف العربي في كفاحه في أجل مجتمع عربي ديموقراطي.

* * *

وعلى مألوف عادة «الآداب» في إصدار ملفّات خاصة بالأحداث الأدبية البارزة والمؤتمرات والندوات الثقافية التي تعقد في الوطن العربي، فإننا ننشر في هذا العدد الخاصّ مجموعة مختارة من الأبحاث والدراسات التي قُدمت في هذه الندوة.

حرية المثقف العربي

ناجي علوش

حين نطرح موضوع حرية المثقف العربي، الآن، وفي هذا الوقت الذي تستشرس فيه قوى القمع المختلفة، يجب ان نأخذ في الاعتبار ما يلي:

اولاً: إن المثقف العربي مواطن أولاً، وإن حريته مرتبطة بحقوق المواطنة. فإذا ما سلب المواطنون حقوقهم، بات مستحيلاً أن يكون لأي مثقف حق في الحرية. ولذلك، فإن حرية المثقف من حرية المواطن، وحرية المواطن، هي التي تضمن للمثقف حقه في الحرية.

هنا تصبح القضية قضية المواطنين جميعاً، لا قضية شريحة محدودة من المواطنين.

وهنا تأخذ القضية بعدها السياسي الاجتماعي، لا بعدها الثقافي فقط، فلا حرية للمثقف، خارج إطار تحرر المجتمع كله؛ وصراع الطبقات والصراع الأيديولوجي.

ثانياً: إن الوطن العربي، شأنه شأن معظم بلدان العالم الثالث، يعيش مرحلة قمع قاسية شرسة، وتمارس ذلك:

١ - القوى الحاكمة، سواء كانت قوى تقليدية، أو كانت قوى جديدة، أسقطت قوى تقليدية حاكمة. ويسود القمع في كل ميادين الحياة، ويسيطر العسف سيطرة مطلقة. فلا القوانين والدساتير التي تشرع تحترم، ولا الأعراف تراعى، ولا الشرائع تطبق. ولقد بات القضاء ستاراً لممارسة العسف، والقوانين غشاوات لتغطية الجرائم الرسمية اليومية.

وتفرض القوى الحاكمة سياساتها وأفكارها بالقوة، ولا تقبل حواراً أو مناقشة، إلا ضمن إطار الاعتراف بها، وفي الحدود التي تقررها.

٢ - القوى الرجعية غير الحاكمة، والتي تملك مؤسسات تقليدية، أو جديدة. وقد بنت هذه القوي منظماتها المقاتلة والمسلحة، وأخذت تعرض سياساتها وأفكارها بالقوة، ومن تلك قوى دينية وطائفية واجتماعية، متعددة الأشكال، ولكن القوى الدينية - الطائفية أخطرها.

إن هذه القوى، لا تحاول إلحاق الثقافة بها فقط، بل تعمل كل ما يلزم لتحويل الثقافة إلى قوة قمع رئيسة، وإلى استنفار التراثي والسلفي لمواجهة كل ما هو جديد ومعاصر، ودافع إلى التغيير.

قصدنا تحاول قوى سياسية اجتماعية رجعية أن توظف الدين والتراث لخدمة مصالحها، ولسد كل قنوات التحول.

وتأتي الأعمال المعادية للحرية، ضمن هذا الإطار؛ سواء كانت سياسة كم الأفواه، وإغلاق المنابر، أو كانت سياسة قتل المفكرين والفنانين، كما حدث مع الشهداء حسين مروة وحسن حمدان وناجي العلي وغيرهم.

إن القوى الظلامية الحاكمة، وغير الحاكمة، تحاول ان تسدّ كل آفاق التغيير والتحوّل، ولذلك تندفع بشراسة لضرب القوى البديلة، وقمع الفكر البديل. وهكذا تصبح قوى الثورة وفكر الثورة محط سهام القوى المضادة للثورة كلها.

وفي هذا الوضع، لم يخسر المثقف حريته فقط، بل خسر

المواطنون العرب كل حقوقهم، وباتوا عرضة لكل أشكال العسف.

وفي هذا الوضع بات مطلوباً من المثقف ان يكون صوت السلطان، أو لا يكون مثقفاً، وأن يكون مفسر حواشٍ، ضمن إطار سياسة السلطان، لا مبدع فكر مفجّر، وحامل راية تغيير. إن تغيير العالم لم يعد مطلوباً، لأن القوى الحاكمة، والقوى الظلامية، ترعى العالم القائم الراهن، وتحارب كل تغيير جوهري فيه. ووظيفة الكاتب، المفكر، الفنان، شرح ما يسمح بقراءته من النصوص، وتصوير المقبول من الواقع، فإذا انطلق إلى التفسير الكاشف، والتصوير الفاضح ودعا إلى الحرية والعدالة، واجه العقاب الصارم: السجن أو حتى الموت.

إن الواقع العربي القمعي الظلامي، يعيّن مثقفه، ويعدم كل مثقف طامح لدور آخر... لأن القوى الحاكمة، والظلامية، تحاول منع كل تغيير ثوري، وكل تفسير عميق يكشف الحقائق والوقائع.

وفي هذا الواقع، لن يستطيع المثقف ان يبحث عن خلاص فردي، لأن انتزاع الحرية معركة اجتماعية لها قواها الاجتماعية وقواها السياسية.

ثالثاً: إن ارتباط حرية المثقف العربي بالتحول الاجتماعي، يفرض على المثقف العربي ان يفكر بهذه الحرية، ضمن إطار فكر الثورة، وان يطلب هذه الحرية باعتبارها حصيلة تحول اجتماعي، تحققه قوى اجتماعية.

وهنا يصبح المثقف أمام إشكالين:

الأول: ان يلتزم بفكر الثورة، وان يتبنى فلسفة التحول الاجتماعي العميقة، فيرفض كل فكر مدافع عن الواقع القائم الراهن، وكل أيديولوجيا، تعطل دور العقل، وتلغي دور الانسان.

الثاني: ان يصبح عضواً فاعلاً في صفوف قوى الثورة، لأنه مطالب أن يفسر العالم، وأنه يغيّر، أيضاً. وهذه مهمة نضالية. إنها ليست كتابة فقط، ولا رسماً وتصويراً فحسب، إنها ممارسة نوعية جديدة. وفي هذا انتقال من تفسير النصوص المسموح بها، إلى البحث عن قوانين الجدل والصراع، ومن محاولة فهم العالم وشرح قوانينه، إلى التدخل في الصراع، لهزيمة أنظمة وقوانين، وانتصار نقيضها.

وهذه العملية تفرض على المثقف ان يرفض الدور المرسوم له اجتماعياً، ليقوم بهذا الدور الثوري الجديد.

رابعاً: إن هذا كله يفرض على المثقف الباحث عن الحرية الحقيقية، حرية تفسير العالم وتغييره، ان يحدد قوى الثورة في مجتمعه، وفي مرحلة تاريخية معينة لينضم إلى صفوفها، وليأخذ دوره بينها. فمن هي قوى الثورة الآن؟ ومن هي قوى الثورة المضادة؟ إن الإجابة على هذين السؤالين ضرورية لتحديد قوى الثورة والقوى المضادة للثورة، ولتحديد دور المثقف في معركة الحرية. وفي الوطن العربي الآن، تتكون قوى الثورة من العمال والفلاحين الفقراء والشرائح الثورية والديمقراطية من البرجوازية الصغيرة. أما القوى المضادة للثورة، فهي قوى الكمبرادور والبرجوازية التجارية والعقارية، وقوى البراجوازية الصغيرة الرجعية الدينية والطائفية والفاشية المرتبطة بالطبقات والفئات السابقة. ويدور الآن صراع سياسي وأيديولوجي بين هذه القوى، يبدو واضحاً في كل ميادين الحياة العربية.

ولما كانت قوى الثورة مطالبة بتحقيق الثورة الديمقراطية على طريق التحول الاشتراكي، فإن الثورة القومية باتت مهمة رئيسة لهذه القوى الآن. وصار برنامج القوى الثورية برنامجاً ثلاثياً موحداً: ثورة ديمقراطية، ثورة قومية، وثورة اشتراكية في آن معاً. ومن هنا طرحنا نحن في حركة التحرير الشعبية العربية برنامج الثورة القومية الديمقراطية الشعبية، على طريق التحول الاشتراكي.

وهذا يجعل الحديث عن ثورة ديمقراطية فقط خارج الزمان، لأنه عودة إلى تاريخ مضى، فلا ثورة ديمقراطية فقط، منذ تحول الرأسمالية إلى امبريالية، ومنذ قيام ثورة اكتوبر الاشتراكية. كما يجعل الحديث عن ثورة قومية فحسب، مجرد أحلام متخلفة، لأن الثورة القومية، لن تحققها البرجوازية، بل العمال والفلاحون الفقراء والشرائح التعريفية والديمقراطية من البرجوازية الصغيرة. وبالتالي فإنها ثورة قومية متجهة اشتراكياً. أما الثورة الاشتراكية في الأقطار التابعة، وشبه التابعة، فإنها لا تتحقق دون الثورة الديمقراطية والقومية.

وهنا يدخل المثقف في إشكالات النظري والعملي، الديموقراطي والقومي والاشتراكي، والحزبي وغير الحزبي. وكلها إشكالات نظرية وعملية، لا يستطيع أحد تجنبها، إلاّ إذا أراد أن يهوّم في سماء الأوهام والأحلام.

ومع ذلك، فإن علينا ان نقول إن معظم المثقفين العرب ارتضوا أحد موقفين:

الأول: وهو التهويم في سماء الأحلام، والبحث عن حرية هامشية، لا يرفضها الطاغية، ولا يخافها رجل الدين والسلفي والرجعي.

والثاني: وهو الانكفاء إلى العمل الوظيفي، ضمن إطار النصوص المفروضة.

والموقفان يعبّر عنها بيت الشعر القائل:

جانب السلطان واحذر بطشه   لا تعاند من إذا قال فعلْ

ويتغطى هذان الموقفان ببراقع مختلفة، مثل حرية الإبداع والمبدع، الخ... ولكنهما في الحقيقة، يعيدان المثقف موظفاً عند السلطان، ومدافعاً عن الواقع القائم الراهن، وهارباً من عملية الثورة: حتى لو غيّر أساليب التعبير من حيث الشكل، وأتحفنا بمقالات وقصائد وكتب تبدو منقطعة عن تراث السلف.

ولا يستطيع المثقف الباحث عن حريته خارج إطار هذا الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي الكبير، أن يجدها، فهو إمّا أن يكون من الثورة، فيجد حريته فيها، أو أن يكون خارجها، فيعيش على هامش السلطان أو في حضنه.

وحين يكون في الثورة، سيصبح جزءًا من قواها الاجتماعية والسياسية. وعضواً في مؤسساتها. وملتزماً ببرامجها وبأفكارها. وهنا سيمارس حريته الحقيقية، لأنه تحوّل من مفسّر، إلى عامل من أجل التغيير، ومن شارح إلى ملتزم، ومن متأمّل إلى مناضل.

ولكن عملية التحول هذه، ستضع المثقف أمام إشكالات جديدة، يمكن تلخيصها بالتالي:

١ - إن التزام المثقف بالثورة، ورفعه راية فكرها، سيضعه وجهاً لوجه أمام الرجعي والسلفي. وسيشهر هذان في وجهه سلاح الدين والتراث، وسيحرمانه أو يكفرانه، أو يشعرانه أنه يخون اجتماعاً. فإذا ضعف في المواجهة، عاد إلى مواقع أعدائه، وتحول إلى سلفي، يتغطى بجمل مثل احترام تراث الشعب وتقاليده. مع أن الأمر ليس كذلك، إذ هناك احترام تراث الشعب وتقاليده، وهناك مصالح الشعب واحترام حقوقه وتقدمه وقوته، ولا تعارض بين هذا وذاك، إلاّ حين يصبح احترام تراث الشعب وتقاليده بديلاً لاحترام مصالحه وحقوقه وتقدمه وقوّته، كما يظهر في مواقف سلفيي هذه الأيام.

٢ - إن التزام المثقّف بالثورة، يدفعه إلى الحزب، فيصطدم بتخلف البنية السياسية والثقافية فيه، ويجد نفسه مطالباً، ان يختار بين النضال السياسي واحترام حرية الفكر، وقيم الثقافة الحرة. وهنا تحدث إشكالية، فالمثقف يدخل الحزب، من أجل حرية الوطن وخلاص المواطنين، ولكنه يصطدم بنزعة تقديس الأيديولوجي على حساب العلمي، وبإعطاء البرنامج السياسي، وحتى التكتيك السياسي صرامة القوانين العلمية، وقداسة النصوص الدينية. وهنا يجد المثقف الواعي الحريص على الحرية نفسه أمام ثلاثة خيارات:

أ - ان يتحول إلى أداة في آلة الحزب الصغيرة أو الكبيرة، فيصبح بوقاً إعلامياً مثل أي موظف إعلامي في أية دولة.

ب - أو أن ينكفئ، فيسكت حيناً، ويتذمّر حيناً آخر، دون ان يقوم بأي عمل فعّال.

ج - أو أن يندفع إلى الصراع. وهذا هو الخيار الأسلم. ولكن الذين يفعلون ذلك ما زالوا القلة.

ويجدر بنا أن نشير، إلى أن الحزبية في العالم الثالث، وفي الدول الاشتراكية، لعبت دوراً مؤثراً، لا على صعيد هذه الأقطار فحسب، بل على الصعيد العالمي، في إخضاع الفكر إخضاعاً تاماً لالتزامات السياسي الآنية وصراعاته وحساباته، ولمواقف الحزبي المتخلّف أو قصير النظر، ولمعايير الأيديولوجيا المسيّسة والمبرمجة حزبياً. وقاد ذلك إلى ظواهر معادية للفكر، مثل تقديس النصوص، والتقليد الأعمى، وإضفاء الطابع العلمي القاطع على خطابات القادة، وتقارير الأمناء العامين، ومعاملة القادة معاملة دينية.

وقاد ذلك أيضاً إلى تصفية حركة الفكر، وحتى ذلك الجانب المتعلق بالعلوم الطبيعية، وإلى إحلال الأيديولوجية السياسية محل كل العلوم.

وكان ذلك من الأسباب الرئيسة لإضعاف دور المثقف والمفكر والكاتب والفنان، وإضعاف الحيوية الفكرية للاتجاهات السياسية الثورية والديمقراطية؛ وهروب كثير من المثقفين من الالتزام السياسي الحزبي.

ولقد دار سجال واسع، حول ذلك كله، خلال العقود الثلاثة الماضية. وستفتح مبادرات غورباتشيف الأمين العام

للحزب الشيوعي السوفياتي المزيد من المحاورات. ومع ذلك، فإن هذه القضية تحتاج إلى مزيد من البحث. إذ كيف نستطيع ان نجعل الحرية عنواناً لبرنامجنا النضالي، وأن ندمجها ببرنامجها السياسي، دون ان نسمح للسياسي والأيديولوجي الحزبي ان يلغيا كل حرية وكل فكر؟ إن هذه الإشكالية من الإشكاليات الكبرى التي تحتاج إلى معالجة، ليترافق التحوّل الاجتماعي الكبير الذي نحتاجه بالخصوبة الفكرية التي نحتاج إليها أيضاً.

وسيحتاج حل هذا الإشكال إلى نقد تجربة الحزب الثوري والديمقراطي والاشتراكي في هذا المجال نقداً علمياً دقيقاً، والى مشاركة القطاعات الأكثر وعياً من الأنتلجنسيا والطبقة العاملة والفلاحين الفقراء في الحزب مشاركة فعّالة، والى حرص المثقفين الواعين على لعب أدوار نضالية حقيقية، تؤهلهم للتأثير في كل التراتب التنظيمي عامة، وفي المراتب القيادية خاصة.

خامساً: إن عملية التغيير المطلوب إجراؤها في الوطن العربي معقدة، وصعبة، لأن هناك عدة عوامل، تزيد من صعوبتها، وأبرز هذه العوامل:

١ - شروط التخلف والتجزئة والتبعية. وكل منها مرتبط بالآخر، ومرتبط بقوى داخلية وخارجية.

٢ - القوى السياسية والاجتماعية التي تدافع عن الواقع العربي الراهن، وهذه القوى آلات حاكمة وغير حاكمة، متغربة وسلفية. وقد أعد كلّ منها قواه لمعارك طاحنة، وخاصة القوى الدينية - الطائفية.

٣ - القوى الامبريالية، وعلى رأسها الامبريالية الأميركية، والكيان الصهيوني.

وهذه القوى، تخوض الآن معارك السياسة والأيديولوجيا على أوسع نطاق. وهي تصادر حرية الوطن وسيادة الأمة، كما تصادر حرية المواطن، وتحارب حرية الفكر، لأنها ترى فيها باباً لدخول الأفكار التي تُسمّى «هدّامة».

ومن هنا، تصبح استباحة دماء المثقفين والمفكرين جزءاً من المعركة.

إن معرفة هذا كله ضرورية لتحديد طبيعة المعركة التي سيخوضها المدافعون عن الحرية، والأساليب التي سيتبعونها.

وبديهي أن هذه المعركة تحتاج إلى جبهة قومية شعبية على صعيد الوطن العربي كله، والى جبهات في كل الأقطار، مرتبطة بها. ويجب ان تضم هذه الجبهة كل القوى القومية الديمقراطية والوطنية الديمقراطية، وكل النقابات والجمعيات والشخصيات المؤمنة بالدفاع عن الوطن، في مواجهة الاحتلال الصهيوني وكل أشكال الاحتلال، والتبعية المباشرة وغير المباشرة، والعاملة من أجل الوحدة القومية، وتحرير الوطن، وبناء المجتمع الغربي الديمقراطي.

إن بناء هذه الجبهة، يستهدف تحقيق التالي:

أ - حشد أوسع جبهة شعبية لتحقيق الأهداف القومية؛ ولمواجهة القوى المعادية.

ب - تحقيق تفاعل سياسي وفكري بين قوى الجبهة، وضمان الحرية للقوى المتحالفة، في طرح أفكارها، والدفاع عنها، ازاء أطراف التحالف من جهة، والقوى الخارجية المعادية من جهة أخرى.

ويجب ان نشدّد كثيراً على أهمية قيام مثل هذه الجبهة القومية.

ويجب ان يتضمن برنامج هذه الجبهة:

١ - إعادة الاعتبار للفكر والثقافة، ولحرية الفكر، وتشجيع كل أشكال الحوار الفكري والتفاعل الثقافي، وتكريس حرية الفكر شعاراً بين الشعارات، وبنداً رئيسياً في البرنامج النضالي.

٢ - محاربة الطغيان وكل أشكال القمع، والدفاع عن حرية الرأي والاعتقاد والاجتماع والتنظيم والإضراب الخ...

٣ - محاربة كل أشكال تقديس النصوص، والتقليد الأعمى، وإخفاء القداسة على الأفكار والبرامج السياسية، ورفض كل أشكال تقديس الأشخاص.

٤ - كشف سياسة مواجهة التجديد بالتراث، وتأكيد احترام التراث والاهتمام به، ولكن دون ان يعني ذلك محاربة التجديد، والوقوف في وجه حرية الفكر، ليتكرّس احترام التراث، وفتح أبواب التغيير على مصاريعها في آن معاً.

٥ - انتهاج سياسة حماية المفكرين والأدباء والكتاب، وتجريم القوى التي تطاردهم وتعتقلهم وتقتلهم، واتخاذ الاجراءات التي تفضح الطغاة والقتلة وتردعهم؛ فلا يجوز الاكتفاء ببيانات الاستنكار غير المحدّدة.

٦ - النضال لبناء الأنظمة والمؤسسات التي تضمن الحريات الأساسية والديمقراطية، ولخلق المؤسسات اللازمة لذلك، وتكوين رأي عام، معني بالحريات الأساسية والديمقراطية، ومدافع عنها.

وستكون معركة الحرية في مثل هذه الظروف من أكثر

المعارك شراسة، وأكثرها خطورة. وسيزداد عدد الضحايا والتضحيات، كلما ازداد النضال من أجل الديمقراطية.

سادساً: إن ربط ضمان الحرية بمشروع التغيير الديمقراطي الاشتراكي، لا يعفينا، من مسؤولية النضال، منذ هذه اللحظة، من أجل انتزاع ضمانات لحرية الفكر، وإحراج قوى الطغيان، والقوى الظلامية، وتعرية اتجاهاتها الدموية. إلاّ أن هذا يحتاج إلى حشد القوى الديمقراطية لخوض معركة الديمقراطية، ضمن اطار خوض المعركة ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية.

فليكن التقاؤنا اليوم تحت عنوان «الدفاع عن حرية المثقف العربي» مناسبة لبحث هذه المسائل، وكل المسائل المتعلقة بالحرية والديمقراطية في وطننا.

ولنوطد العزم على ان نخوض معركة الحرية والديمقراطية في الوطن العربي، بكل ما نملك من قوة، في مواجهة كل قوى الطغيان والقتل والعسف...

ولنجعل من هذه المعركة معركة أوسع مع الجماهير الكادحة والمضطهدة، لأن هذا وحده، الذي يكسبنا الانتصار.

أية حرية لأي مثقف

أحمد المعداوي

يطرح اليوم أكثر من أي وقت على كل مثقف قومي مهمة التساؤل المستمر عن واقع الوحدات الكبرى التي شكلت الأيديولوجيا القومية منذ نشأتها، وذلك بهدف تحيينها وفحص مصداقيتها وفرز ما تحقق وما لم يتحقق عبر تاريخ طويل من الصراع والنضال، وما الذي استوعبته التجربة المجتمعية العربية من هذه الأهداف والشعارات الكبرى: الوحدة والحرية والديمقراطية والاشتراكية والعقلانية.

ولماذا يبدو أحياناً التاريخ الحديث لأمتنا وكأنه مراوحة في المكان أو في أحسن الأحوال مجرد انتحاء نحو هذه الأهداف الكبرى. ما هو قسط الحرية ونوع الحرية الذي تم تحقيقه في وطننا العربي، ما هي التجارب الوحدوية التي تأتى لها النجاح وما هي أسباب إخفاق أخرى، ما هو قدر الديمقراطية الذي يسمح به واقعنا العربي وكيف يمكن تطوير النضال الديمقراطي العربي؟ وما علاقة الواقع الاجتماعي والسياسي العربي بالعقلانية؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي قد لا تكون مريحة ولا مطمئنة بقدر ما تكون استفزازاً للتفكير وحثاً على التساؤل ومدعاة للنقد.

وفي هذا الاطار، وبهذه المناسبة أيضاً، يتعين علينا ان نتساءل عن علاقة واقعنا العربي بالحرية، وعن علاقة المثقف بالحرية: ما هي الحرية، وما هي درجاتها ومستوياتها وكيف نصوغ استراتيجية التحرير الى غيرها من التساؤلات.

من بين عشرات المؤشرات التي يمكن رصدها من واقعنا العربي وفي ثقافتنا العربية والتي تشهد على تعطش مجتمعنا وثقافتنا لفكر حرية وفلسفة حرية.

عندما تهافت المترجمون والناشرون والقراء العرب في الستينات من هذا القرن على ترجمة وتسويق البضاعة الفلسفية والروائية الوجودية على نطاق واسع في الوطن العربي، فقد كان ذلك مؤشراً مشخصاً لعلة هي تعطش المجتمع العربي إلى الحرية وحاجته الفعلية الشديدة إلى هواء حرية وخطاب حرية لا يجده لا في ماضيه ولا في واقعه. لقد كان إقبال المثقفين العرب في مرحلة سابقة على البضاعة الفلسفية الوجودية تعبيراً مزدوجاً عن حاجة المثقفين إلى خطاب حرية، وعن حاجة مجتمعهم إلى واقع حرية.

واليوم بعد انهدام هذه المسافة الزمنية على هذه الواقعة الفكرية نستطيع ان نتبين أن هذا الحنين إلى نشيد الحرية ونسماتها وهذا العرس الثقافي الوجودي لم يغير من واقع الأمر شيئاً بقدر ما دل على مدى حاجة مجتمعاتنا لمناخ الحرية باعتباره المناخ الضروري والشرط الأساسي لتطور وتقدم المجتمعات. نعم إن الحرية الوجودية هي في جوهرها حرية سيكولوجية، حرية اختيار بين سلوكات وقيم متعارضة، وهذه الحرية السيكولوجية المزعومة للانسان تتحول لدى الوجودية إلى ماهية للانسان ذاته. وبتحول الحرية إلى ماهية قبلية للانسان تأخذ بعداً ميتافيزيقياً ينأى بها عن الأرض الاجتماعية التي يتعين ان تتشخص فيها. والمجتمع العربي في تعطشه لفلسفة وواقع حرية، من خلال تعطش المثقف لخطاب الحرية، يأمل في حرية عينية ملموسة لا في مجرد حرية سيكولوجية. نعم إن القول بالحرية السيكولوجية يحقق تقدماً بالقياس إلى التأويل الرسمي الطاغي للتراث الذي ينفي هذه الحرية السيكولوجية ويرجع أفعال العبد كلياً إلى مشيئة الخالق وبذلك فهو قول يحقق نقلة نوعية في الوعي الاجتماعي. لكن تطور الممارسة والفكر المعاصرين لمدلول الحرية تجاوز هذا

المعطى السيكولوجي المحدود - على أهميته وفتح الأبواب أمامَ تحقيق فعلي لعينات أخرى من الحرية الملموسة: حرية الرأي والاعتقاد والتعبير، حرية الانتماء وتأسيس الجمعيات والأحزاب، حرية النقد، حرية التصويت، حرية الصحافة، حرية الفكر. الخ.

أو بعبارة أخرى فإن التطور المجتمعي والفكري في المجتمعات الحديثة أدى الى تصريف شعار الحرية العائم هذا إلى وحدات صغرى ملموسة ينظمها القانون نظرياً على الأقل ويوكل أمر تجسدها في الواقع إلى موازين القوى الفعلية في المجتمع. ورغم ذلك تظل الحرية كقيمة طوباوية هادية وملهمة ذات دور فعلي في التاريخ من حيث أنها تعبر عن مبدأ أمل وطموح طوباوي نحو تحقيق قدر أكبر من الحريات الملموسة في المجتمع. فهي على الرغم من عموميتها ومن سديميتها وميتافيزيقيتها أحياناً تظل قيمة ملهمة ومصدر اجتذاب للمطالب والممارسات المجتمعية، بل إنه ما يزال بإمكانها ان تلعب دور فزاعة أمام الممارسات السلطوية المستبدة في كثير من الربوع العربية. وسيظل لهذه القيمة دور وحدوي ما دام الواقع العربي ينفيها إلى عالم المثال والحلم.

من هذا المثال تستمد فئة المجتمع الطليعية استلهامها لكافة أشكال الحرية الملموسة التي أشرنا إليها، كما تستمد منه استراتيجيات التحرير الكبرى: تحرير الأرض من الاحتلال الأجنبي وتحرير الانسان من الاستغلال الاقتصادي والتسلط السياسي والتضليل الفكري، وتحرير الفكر من سيطرة التقليد وتحرير الذهن من تسلط القيم والتقاليد البالية والعقلية الخرافية وتحرير المرأة من سيطرة الرجل والطفل من سيطرة البالغ وتحرير الحاضر من الارتهان بالماضي وتحرير الانتاج الأدبي والفني من سيطرة الأشكال والمناهج السردية والأساليب البلاغية العتيقة؛ وبذلك تغدو مسألة الحرية هي قضية المجتمع بكامله.

إلا أن الحرية بهذا المعنى ليست ثمرة يتعين اقتطافها بل هي محصلة صراع بين قوى وذهنيات ومصالح. وفقط عندما تنتصر القوى الاجتماعية التي لها مصلحة أكبر في تحقيق الحرية يمكن فعلاً ان تنمو دائرة الحرية وتتزايد حظوظ الفرد منها ويتأتى له ممارسة أوفر قسط منها. وبذلك يصبح نضال المثقفين العرب من أجل إقرار وتحقيق قدر أكبر من الحرية في مجتمعهم رديفاً للقوى الاجتماعية ذات الاختيار التقدمي والمنظور التقدمي والتي تناضل من أجل تحرير المجتمع العربي داخلياً وخارجياً لتصبح فيه الحرية مناخاً طبيعياً ومقبولاً.

وقضية الحرية تطرح مسألة أخرى أساسية هي مسألة المشروعية السياسية التي هي مشروعية هشة كما نعلم جميعاً، بالنسبة لأسس السلطة في وطننا العربي. فالسلطة السياسية سواء كانت تقليدية أو شخصية مدنية أو قائمة على أيديولوجيا تحديثية أو على رهان تحرري تحس بأن أسس مشروعيتها مهزوزة ومجادل فيها في أغلب الأحوال لذلك فهي غالباً ما تلجأ إلى معوضات تدعم هذه المشروعية المهزوزة فتراها تلجأ دوماً إلى استعمال ذريعة الخطر الخارجي، وتتفنن في خنق حرية المواطن، حرية الرأي والتعبير كما تنخرط في سلاسل من المشاحنات والخصومات التي تجعلها دوماً حارسة للكرامة القطرية والحدود القطرية والكيان القطري.

ولعله يتعين اليوم أكثر من أي وقت مضى التساؤل عما إذا لم تسخر تلك المواقف التي طالما دعت إلى التأميم وهيمنة الدولة على كل القطاعات وإشرافها على كل المرافق، للتساؤل عما إذا لم يسخر ذلك بدهاء في بعض الأحيان لتقوية سلطة الدولة لا على القطاعات الاقتصادية فحسب بل حتى على النفوس والعقول وعلى المجال الخاص الذي كان من المفترض ان يظل مجالاً خصوصياً، مجال حرية ومبادرة فحتى المجال العائلي والشخصي أصبح تحت طائلة التوجيه والتحكم الدولي. أما كان بالإمكان ان تعتمد استراتيجية النضال القومي التحرري والاشتراكي على دعم المجال العمومي وتقويته دون التضحية بالمجال الخصوصي بل بتقويته حتى يحدث في المجتمع العربي توازن بين آليات التحكم والتوجيه وديناميات التحرر والإبداع. لقد أدت كل هذه النضالات الى تضخيم مهام الدولة والمؤسسات الضاغطة على حساب مؤسسات حماية الأفراد والدفاع عن حقوقهم وحماية وتنمية مجال ممارسة الحرية الفردية وحرية الفئات بما في ذلك حرية المثقفين. مسألة الديمقراطية من إحدى أوجهها ذات صلة بهذا الواقع الذي ينمو فيه دينوصور السلطة العمومية وتتقلص مجالات وديناميات ممارسة الحرية الفردية، والحريات الخصوصية.

إلا أن صراع المثقف العربي لانتزاع بعض نتف الحرية لا يتوجه فقط إلى السلطات والمؤسسات الضاغطة، بل كثيراً ما يصطدم بسلطة الجمهور ورأي الجمهور وقوى الضغط التقليدي. فالجمهور ما يزال يشكل إحدى دعائم الرقابة خاصة فيما يتعلق بحماية رموز التقاليد ورأس المال الثقافي التقليدي، بل إن إرهاب الجمهور أحياناً يطال إرهاب الدولة نفسها، وخاصة إذا ما تم تسخيره من طرف فئات ظلامية تعيده إلى حالة الانفعال البدائي بدل ان تضعه على صراط العقل ونور الاستدلال.

وهذه الحرية التي ينادي بها المثقف العربي وينذر نفسه لتحقيقها تفترض قسطاً أولياً من الحرية بدونه لا يمكن للمثقف نفسه ان يلعب دوره وتلك هي حرية المثقف. ويبدو في الظاهر كما لو أن حرية المثقف مستقلة ومتميزة عن حرية عامة الناس في المجتمع العربي، حرية الإبداع والمبدعين حرية التفكير والمفكرين. إلا أن الحرية في عمقها واحدة. بل إن هامش الحرية الذي يطالب به المثقفون والمفكرون أقوى من مطلب الجمهور الغارق من حياته اليومية. لذا يعتبر هامش الحرية الذي يمكن ان يكتسبه المثقف في المجتمع انعكاساً لقسط الحرية المسموح به في ذلك المجتمع.

وإقرار مبدأ الحرية هذا مرتبط لا فقط بما يتم انتزاعه من الدولة والسلطة المركزية بل مرتبط أيضاً بإقرار عقد اجتماعي قائم على احترام حرية تفكير كل الفئات الاجتماعية والناطقين باسمها ليجري حوار اجتماعي واسع ومهم يوفر على المجتمع لغة الرصاص وخيار الحرب الاجتماعية. وهذا يتطلب الاعتراف بوجود كل الفئات والهيئات وبحقها في الكلام وإبداء الرأي وإلا تحول المجتمع إلى ساحة وغى.

وهذا يطرح علينا مسألة أخرى هي أي فئات المثقفين هاته التي يتعين ان تستوعب وتحرس تمثال الحرية؟ هل هي فئة المثقفين التقليديين، حراس الثقافة العتيقة، أم هي فئة المثقفين العصريين الليبراليين أم المثقفين العصريين ذوي الاختيارات الاشتراكية أم ماذا؟

إن اختيار الحرية اختيار شامل، يتعلق بمدى نضج المجتمع المدني واستقلاله النسبي عن المجتمع السياسي، وبمدى توازن القطاعات والفئات الاجتماعية المختلفة الفاعلة في إطار عقد اجتماعي يقوم على مراعاة حرية التفكير والتعبير والرأي، عقد ترعاه الدولة أساساً وتحميه كافة الأطراف الفاعلة في اللعبة الاجتماعية.

وفي هذا الاطار يعتبر المثقف القومي أن من واجبه وعلى عاتقه مهمة الدعوة الى التحرر والحرية بما في ذلك حرية أولئك الذين يختلف معهم في أسس التفكير. إذ بدون هذه القناعة الديمقراطية العميقة لن يتأتى للمجتمع العربي ان ينتقل من مجتمع الرأي الواحد والدوغما الى مجتمع حديث متفتح ومتعدد. وذلك لأننا على أتم اقتناع بأن القبول بالتعدد والقبول بالرأي الآخر يعتبر احدى علامات النضج الحضاري، بينما يندرج التزمت والتصلب المعتقدي في سياق التخلف، بل يعتبر لبنة أساسية في عملية إعادة إنتاج التخلف، لأنه يطفئ نور الحوار ويشعل بديلاً عنها فتيل الصراع الدموي الذي لا ينتهي ويتخلص من الاستدلال العقلي بالضربة القاضية.

وإذا كان من علامات النضج التي أظهرها الفكر القومي فهو انفتاحه على الفكر الماركسي، خاصة في الفترة اللاحقة بعد عبد الناصر، فإن ذلك يعبر عن موقف حضاري يتمثل في **عقلانية التحالف** ومشروعية الحوار واللقاء، وفي اعتقادنا أن مثل هذا الموقف يجب ان يكون أسوة لنا في التفتح على كل الفصائل التقدمية في الثورة العربية لحشد كل القوى الإيجابية الفاعلة في المجتمع العربي ضد العدو الرئيسي لأمتنا وهو العدو الصهيوني وحلفاؤه الامبرياليون.

★ ★ ★

إن هؤلاء المفكرين المستنيرين الذين سقطوا شهداء في درب الحرية بنضالهم من أجل كلمة الحق الشريفة سيظلون شموعاً مضيئة في طريق النضال الوعر من أجل الحرية وحق الاختلاف في الرأي. وإذا كانت حضارات شامخة اليوم قد عبدت الحرية وصنعت لها تماثيل نصبتها في الشوارع وأقرتها في النفوس فإن الانبعاث الحضاري المنشود التي تستشرفه الفئات المفكرة الطليعية في وطننا العربي يتعين ان يدعو الى إقرار المزيد من الحريات وينتزع المزيد من الحقوق الديمقراطية. إن مثقفين من أمثال صبحي الصالح وحسين مروه وناجي العلي ومهدي عامل الذين سقطوا دفاعاً عن حرية التفكير والتعبير، سيظلون نبراساً هادياً للأجيال القادمة من الشباب والمثقفين في أفق تحقيق المجتمع العربي المأمول القائم على أساس العقل والعدل والحرية. وليكن شعارنا هو الشعار الذي رفعه ڤولتير أحد رواد التنوير الأوربي عندما قال «إنني مستعد لأقدم رأسي ثمناً لتعبيري عن رأيك» وليس: أنا مستعد لأهشم رأسك لأتمكن من فرض رأيي. وذاك هو معيار خروجنا من ظلمات القرون الوسطى إلى الآفاق الرحبة للعصر الحديث.

إن المجلس القومي للثقافة العربية، وهو يشارك في هذه التظاهرة الفكرية لتمجيد نُصُب الحرية العربية ليعتبر أن من واجب كل مثقف قومي يستشرف الآفاق الرحبة المأمولة لأمته ان يتعلم ويعلم فن عبادة واحترام الحرية كقيمة حضارية لا يمكن بدونها ان تتفتق العبقرية الحضارية العربية في كل مستوياتها الفردية والجماعية.

الرباط ـ المغرب

حسين مروة رائداً مؤسساً في البحث الذاتي العربي

الدكتور طيب تيزيني

- ١ -

كتب المفكر الشهيد حسين مروة عام ألف وتسعمائة وخمسة وخمسين في مقالة له بعنوان «الفكر العربي في عاصفة التاريخ»، معلّقاً على القولة التالية التي خاطب بها آخرُ خلفاء بني أمية مروانُ الأديبَ عبد الحميد الكاتب أثناء فرارهما من وجه السلطة الجديدة، العباسية: «انجُ بنفسك يا عبد الحميد، فإنهم إن قتلوني خسرني أهلي وحدهم، وإن قتلوك خسرك العرب جميعاً!»، كتب مروة معلناً: «هذا كلام يستوقف النظر قليلاً ويدعو إلى بحث قضية الفكر العربي، في تلك العصور، من أحد جوانبه الكبرى، فقد كان مروان لأيام خلت، قبل أن يصدر عنه هذا القول، يمثل تفكير الدولة العربية، وتفكير السلطة العليا فيها، وليس يجوز أن ينطق بشيء من هذا القبيل، بعد أيام قليلة من زوال سلطانه، إلا كان ما ينطق به مَظْهراً يكشف عن حقيقة تفكيره حين كان صاحب الحول والطول والسلطان... وإنما تنبسط حدوده وتمتد حتى تكون في سعة مجتمعة كله، وحتى يكون وجود فكره وجوداً لقومه أنفسهم»[1].

إن ما أطلقه من كان رأساً للسلطة الأموية، في حينه، يمثل اعترافاً عميقاً من سلطة طبقية خارج حقلها السلطوي بموقع المفكر في هذا الحقل وإبان سيادته. فكأن الأمر كان بحاجة إلى انتزاع السلطة من رموزها، لكي تنكشف تلك المقولة من وجهة نظر هذه الرموز؛ مع العلم بأن المقولة المعنية أثبتت مصداقيتها على صعيد الواقع المشخص في معظم الأنساق الاجتماعية الطبقية التي شهدتها البشرية حتى الآن، بما في ذلك النسق العربي المعاصر عموماً، واللبناني من ضمنه على نحو خاص. ههنا، يصح القول بأن مصرع حسين مروة ومهدي عامل يماثل، في الصيغة العامة الإجمالية ـ واقع الحال الذي واجهناه في حالة عبد الحميد الكاتب والخليفة مروان.

وإذا كان البناء السلطوي الطبقي قد أفصح عن نفسه تجاه الفكر والمفكرين من موقع احتمالين اثنين، هما احتمال الاعتراف بهؤلاء ضمناً وبالمعنى الوظيفي حين يكون ذلك البناء قائماً متماسكاً، واحتمال الوعي الشمولي والعميق كثيراً أو قليلاً بدورهم وأهميتهم حين يكون البناء المعني قد خرج من أيدي رموز له ودخل في حقل رموز جديدة، فإن هنالك احتمالاً آخر ثالثاً لعملية الإفصاح تلك؛ ذلك هو مواجهة **الفكر والمفكرين** من موقع السلب بالمعنى المنطقي والسياسي. أما كيفية تشخص ذلك فتكمن في تسليط الحراب ضدهم حيثما كانوا ومن أي منحدر اجتماعي وأيديولوجي أتوا. في هذه الحال، نكون وجهاً لوجه أمام النمط الظلامي من الرموز السلطوية سواء كانت سائدة أم مسودة. وبالضبط في مثل تلك الحال، نلاحظ أن مصرع حسين مروة ومهدي عامل يجسد حصيلة المواجهة الظلامية المذكورة. ويبقى القول صحيحاً، أيضاً على هذا الصعيد، بأن اعترافاً كبيراً بأهمية الفكر والمفكرين نقرأ لدى رموز ذلك النمط الظلامي. أما هذا الاعتراف فيتجلى في تكويناتهم ذات البعد القهري الغاشم وفي رعبهم من الفكر والمفكرين، وههنا، على المستوى النظري، نواجه تقاطباً صراعياً بين العقل من حيث هو حركة ذهنية مستنيرة وسئّالة عموماً تجاه الرأي الآخر من طرف، وبين نمط من النقل مغلق حيال حد ما من الاستنارة

(١) حسين مروه: تراثنا.. كيف نعرفه ـ مؤسسة الأبحاث العربية، طـ٢ بيروت ١٩٨٦، ص ٢٣.

والتثاقف الديموقراطي، أي حيال تعددية النسقية الفكرية من طرف آخر. وعلى المستوى السياسي الاجتماعي، نواجه صراعاً بين صيغة من ممارسة غاشمة (أي ظلامية) تشهر كل الأسلحة في وجه الخصوم الفكريين، بما في ذلك سلاح الإبادة الجسدية، وبين صيغة أخرى من الممارسة تضع - على صعيد علائقها بخصومها - صراعها التاريخي الاجتماعي والسياسي الأيديولوجي والنظري المعرفي في اعتبارها الأول. وهذا، بدوره، يشير إلى أننا، على كلا المستويين المذكورين، أمام نسقين ذهنيين متناقضين ومتضادين بالاعتبارين الرئيسيين، البنيوي والوظيفي؛ مما يقود - من موقع النسق الأول - إلى الجسم الأيديولوجي والاجتماعي التالي: إمّا هذا وإما ذاك، وبالضبط عبر وسائط قمعية تتواتر ما بين زندقة الخصم بإعلانه مستجلباً من خارج، أي بانتزاع هويته الوطنية والقومية والاجتماعية التاريخية منه، وإبادته جسدياً بمثابته عنصراً شائهاً مشوّهاً وزائفاً.

ونحن، في تحليلنا الموقف ههنا، لسنا إلا في معرض الإثارة الأولية لبعض المسائل التي سيكون على علميْ الاجتماع السياسي والاجتماع الثقافي في الوضعية العربية الراهنة ان يمنحها أهمية متصاعدة تصاعد الحدث المشخص الذي يمثل - في هذا السياق - مادة بحثها.

★ ★

حقاً! لقد «خسركما العرب جميعاً» أيها المفكران الشهيدان حسين مروة ومهدي عامل. وإننا إذ نعلن ذلك، فإننا لا نعلنه من موقع الخليفة السلطوي المخلوع مروان فحسب، وإنما كذلك - بل بالدرجة الأولى - من موقع القوى الوطنية والقومية الديموقراطية العربية الطامحة إلى تكوين سلطتها الشعبية، تلك القوى التي قدم المفكران الشهيدان حياتها الغالية الزاخرة من أجلها والتي تجسد البديل التاريخي المشروع أيديولوجياً ومعرفياً في هذا الوطن الذي يراد له أن يهشم. ومن هنا، كان تكريم ذكرى استشهادكما واستشهاد جموع من المفكرين والكتاب والفنانين العرب التقدميين المستنيرين هو بمثابة تكريم للفكر العربي المعاصر المنافح عن حرية هذا الوطن واستقلاله وتقدمه.

- ٢ -

في سبيل تكوين لوحة أولية عن الإرث الفكري الذي خلفه حسين مروة وغدا أمانة صارمة في أيدي المفكرين والباحثين العرب، يبدو ضرورياً أن نلاحقه ونتقصاه عمقاً وسطحاً في السياق الذي نشأ فيه وتبلور وتكامل، أعني بذلك سياقه التاريخي. وإذا كان هذا الأمر يمثل أحد مطالب البحث العلمي، فإنه يغدو ذا أهمية خاصة حين نتبين أنه كان من المواقف المنهجية نفسها التي كان مروة يمارسها في بحثه ضمناً وعلى نحو مفصح عنه. ففي دراسة له حول «النزعة الصوفية والتصوّف في المجتمع» يعلن «أن الشرط الأول لبحث كهذا أن يكون تاريخياً، أي أن يتعامل مع موضوعه مشروطاً بتاريخيته، التي هي إطار حركته على خط التحول والصيرورة. ذلك لأن أي كلام يتناول هذا الموضوع خارج هذه (التاريخية) لا قيمة له، ما دام الموضوع لا يمكن أن يقع خارج التاريخ، وما دام هو لا يتحرك إلا بحركة الواقع التاريخي المحدد زماناً ومكاناً»[1]. وعلى هذا، فإنه من الالتزام بمبادئ البحث العلمي، أي المبادئ التي كونت مدماكاً رئيساً لعمل مروة الفكري نفسه، يغدو من مقتضيات الموقف أن نبحث في هذا العمل ذاته في ضوء المبدأ التاريخي الذي يكتسب صيغته العلمية المتماسكة الناجعة - باستنارة وتواضع - في شخص المنهج المادي الجدلي التاريخي. ولَمّا كان هذا البحث الذي بين أيدينا غير مهيأ لأن يغطي ذلك البعد الفكري الْمُرَوّي على نحو شمولي، فإنه يطمح إلى الكشف عنه في عموميته وإجماليته، وذلك بغية الوقوف ملياً عند الحقبة الأخيرة من إنجاز مفكرنا.

- ٣ -

بدأ حسين مروة نشاطه الفكري في مرحلة مبكرة من عمره، وذلك في سياق عملية تأصيل تراثي عربي إسلامي انطلق بها في أحد معاهد النجف الدينية، وجدير بالاهتمام أن عملية التأصيل هذه اختُرقت، منذ بواكيرها، بخيوط متصاعدة من التحديث، وذلك على نحو أسهم في ضبط شخصية مروة الفكرية آنذاك ولاحقاً، على الصعيد المنهجية والمعرفية النظرية والأيديولوجية، ولعله ذو دلالة خاصة ما يعلنه المفكر نفسه في معرض حديثه عن التجارب التي رافقت دراسته في المعهد الديني النجفي (وقد استمرت أربعة عشر عاماً، منذ ١٩٢٤ حتى ١٩٣٨). فهو يعلن: لقد واجهت هناك «عالماً آخر مختلفاً وأشد قساوة مما عرفت في جبل عامل، وكان النظام الدراسي قاسياً لا يسمح للطالب بأن يدرس إلا في الكتاب المقرر. وكنت أنا اول من كسر هذا النظام، إذ اشتريت يوماً من مزاد لكتب كان يقام هناك كتاب شعر للشاعر ابراهيم الطبطبائي... بعد مرور سنة على وجودي في النجف أحسست بحاجة لتوسيع قراءاتي، كنت

---

(١) المصدر السابق نفسه - ص ٣٥١.

أرغب في قراءة كل شيء، خصوصاً المؤلفات الحديثة»[1]. وتتشخص هذه الوضعية الفكرية لدى مروة بمزيد من الدقة عبر مجموعة من التحولات التي طرأت على شخصه وهو ما زال بعد تلميذاً نجفياً. من ذلك بروز اهتمامه بقراءة الجرائد التي «كانت محرمة تقريباً»[2]، ثم بعد ذلك اشتراكه في الكتابة فيها على نحو مباشر.

ولإيضاح الدلالة الهامة لتوجهه إلى الصحافة اليومية، نلاحظ أن أستاذه آنذاك ـ وهو عبد الكريم فقيه من عامل ـ حين علم بذلك التوجه، وبخه قائلاً: «سلّمنا بقراءة الجريدة، لكن ان تكتب فيها، فهذا يعني أنْ لا رجاء منك»[3]. إن دلالة ذلك تكمن في اقتحام روح العصر حياته النُجفية الفتية على نحو مباشر ومفصح عنه، فهو قد تحدى التقليد النجفي وخرج عليه على نحو لا عودة فيه إليه. والحق، أن هذا الأمر يهم الباحث المؤرخ بصورة أولية، خصوصاً، حالما يكتسب صيغة التساؤل التالي: هل الانتقال من التأصيل إلى التحديث يمثل عملية ذات مرحلتين اثنتين وذات شقين اثنين؟ وإذا خصصنا هذا التساؤل فإنه يغدو أمامنا على النحو المركب التالي: هل مرّ حسين مروة في حياته الفكرية بمرحلة التأصيل أولاً ليعقبها بمرحلة التحديث ثانياً، ومن ثم، هل كانت المرحلة النجفية قد مثلت في حياته مرحلة بذاتها لتنتهي حالما تعلن المرحلة الثانية عن نفسها، أي المرحلة الديموقراطية والماركسية؟ وبصيغة أخرى، يجوز لنا ان نتساءل: هل جبّتْ المرحلةُ الديموقراطية والماركسية المرحلة الأولى النجفية في السياق المروي، أم أن هنالك احتمالاً آخر للعلاقة بين هاتين المرحلتين؟

إن المنهج المادي التاريخي الجدلي الذي، توصل اليه مروة، يميز في دراسته للتاريخ الثقافي بين بعدين أساسيين له، هما بُعد التواصل التاريخي وبعد التفاصل التاريخي. ففي البعد الأول يلح على أن اللاحق يمثل امتداداً ووريثاً شرعياً للسابق. وهنا، بغض النظر عما يمكن ان يظهر من نقاط تمايز كبرى أو صغرى بين هذين الزمنين التاريخيين (السابق واللاحق). أما في البعد الآخر (التفاصل التاريخي) فإن، خط التمايز بين هذين الأخيرين هو الذي يبرز ويُملي نفسه على الموقف. ففي هذه الحال، يغدو مسوغاً وضرورياً أن يكون الحديث متمحوراً حول التمايز والتخالف والتفاصل النوعي بين السابق واللاحق، ويهمنا، هنا في السياق الذي نحن فيه، ان نتبين في ضوء بعد التواصل فيما إذا كان ما أنجزه حسين مروة ـ في مرحلته الفكرية الماركسية ـ قد تم تحت تأثير عوامل تتحدر من مرحلته النجفية وما بعدها من ذيول عقلانية ديموقراطية.

إن ما أعلنته الماركسية يوماً من أنها أتت لتجيب عن المسائل والأسئلة المعلقة التي طرحتها البشرية حتى حينه، ولتعيد النظر أو تدقق ـ في سياق ذلك ـ في صياغة مسائل وأسئلة أخرى قدمتها البشرية تلك، ولتقدم هي نفسُها مسائل وأسئلة جديدة، إن هذا يضيء عملية التحول الجدلي من المرحلة النجفية إلى المرحلة العقلانية الديموقراطية فالمرحلة الماركسية لدى مروة. ولكنه، أيضاً، يتضمن رفضاً للظن بأن مرحلة فكرية ما ـ مهما كانت حاسمة وعميقة ـ تمثل قطيعة كلية مع ما سبقها من مراحل فكرية، إن هذه المقولة التي تعلن عنها الماركسية بمثابتها تجسيداً لنشوئها التاريخي هي نفسها أولاً. وبمثابتها خطّاً منهجياً ناظماً في البحث الفكري التاريخي، تجد نفسها في تعارض عمقي مع مفهوم «القطيعة الابستيمولوجية» الباشلاري والذي ينطلق منه، راهناً، رهط من الباحثين العرب، منهم محمد اركون ومحمد عابد الجابري. فمن موقع عملية التواصل التاريخي التي تستوجب النظر التحليلي الدقيق في بنيتيْ «السابق واللاحق» بغية تحديد ما تحدر من الأول في الثاني سلباً أو ايجاباً، يغدو لغواً صرفاً ان يتحدث المرء عن «قطيعة ابستيمولوجية تامة» بين سابق ولاحق؛ ناهيك عن خطل مثل هذا الحديث عن «قطيعة أيديولوجية تامة» بين هذين الأخيرين.

نريد، بذلك، القول بأن مروة لم يقطع في مرحلته الفكرية الماركسية بصورة تامة مع المرحلتين السابقتين من حياته الفكرية، النجفية والعقلانية الديموقراطية، فعبر الاهتمام المتصاعد بـ «المؤلفات الحديثة» المتوازية مع ظواهر حياتية حديثة والمخترقة منها، أي عبر الاهتمام بالصحافة الثقافية والسياسية (مثل مجلة «العرفان» العاملية ومجلة «الهاتف» ومجلتي «المقتطف» و«الهلال») وقراءة «كتب شبلي الشميل ونقولا حداد وفرح انطون والشاعر الشبيبي والشاعر الشرقي وغيرهم (وكان) على صلة ببعضهم»[1] إضافة إلى مشاركة نشطة في أحداث وطنية وقومية، كان الرجل يقترب حثيثاً من الماركسية نظرية ومنهجاً، ويمتلك ـ في سياق ذلك ـ آفاقاً متصاعدة في العمق باتجاه البحث في الفكر العربي سابقاً وراهناً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حديثاً عن تطور

(١) حسين مروة والمنهجية الجدلية في الدراسات العربية الاسلامية ـ تقديم وحوار: وائل الحلو (ضمن مجلة: الوحدة) باريس، شباط ١٩٨٥، ص ١٢٨.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) المصدر السابق نفسه.

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

الشخصية الفكرية المروية لم يعد ينهض على تتابع نسقي تراتبي لمراحل ثلاث فحسب، بقدر ما غدا يعني أيضاً، تساوقاً جدلياً فيما بين هذه المراحل وتواشجاً، بحيث تشير الواحدة إلى الأخرى دلالياً تاريخياً.

إن النظر إلى المسألة على ذلك النحو، قد يحفزنا على الإعلان ـ وفق علاقة التمايز النسبي بين مهمة المفكر ومهمة الناقد الفكري ـ بأن من شأن هذا الأخير أن يحيط بآلية النمو الفكري الداخلي للمفكر، وذلك بآفاق ومنهجية قد لا يتبينها المفكر نفسه؛ ونعني بهذا، هنا، أن المفكر حسين مروة قد أفلت جزئياً من يدي **الناقد** الفكري حسين مروة. فنحن نقرأ في لقاء معه ما يلي: «إن الأداة المفهومية أو المعرفية التي انظر بها إلى التراث هي أداة معاصرة وبالتحديد هي المنهج المادي التاريخي.. إذن لا أعود إلى التراث لاستخدام أفكار التراث نفسها في النظرة إليه. بل أفكر بمنهجية عصرنا شرط ان يبقى هو في حركته التاريخية القديمة»[1]. فحسين مروة الناقد المنهّج يرى، بحسب، ذلك، أن المنهج المادي التاريخي هو ابن مرحلته الماركسية المعاصرة، من حيث الأساس، وأن «التراث» هو ابن حركته التاريخية القديمة. وفي لقاء آخر، يأتي حسين مروة على هذه المسألة بمزيد من التحديد، حيث يعلن: «الرؤية المادية التاريخية أو المعرفة المادية التاريخية للتراث، ربما كانت الوحيدة التي تتناقض، بطبيعة منطقها المادي التاريخي، مع فكرة الإسقاط.. غير أن هذا لا يعني أن أداة معرفة التراث داخلة في حدود ذلك المكان التاريخي... بل العكس هو الصحيح، فإن الرؤية المادية التاريخية هذه آتية من فكر عصرنا الحاضر، ومن أناس يعيشون حياة هذا العصر وفكره، فلا يمكن اذن ان تكون أداة الرؤية عند هؤلاء الناس، الذين يعرفون بها التراث، إلا أداة معاصرة»[2].

إن ما يمكن أن يُتحفظ عليه، هنا، هو التأكيد الجازم على القطيعة المنهجية بين المنهجية المادية التاريخية من طرف وبين ما سبقها من نظرائها بين طرف آخر. وإذا كان مثل هذا التأكيد وارداً في سياق التفاصل التاريخي بين السابق واللاحق، فإنه غير ممكن على صعيد التواصل التاريخي بينهما؛ وإلا فكيف نفسر المقولة المادية الجدلية التالية، وهي أن الماركسية تمثل الوريث الشرعي للفكر التقدمي العالمي عموماً؟ وعلى هذا، ندرك الأهمية الفائقة لما نطلق عليه جدلية السابق واللاحق باتجاه التركيز على نحو معين من العلاقة بينهما، هو النحو التضايقي أولاً، وباتجاه الإشارة إلى أن «اللاحق» يظل رغم ذلك، بالمعنى المنهجي، حائزاً على الأولولية في تحديد شخصية المنهج المتبع في دراسة «السابق». ها هنا بالاعتبار الثاني، تصدق مقولة كون المنهج الماركسي قادراً على وضع قضية التراث العربي في إطارها الصحيح وعلى الإجابة عن المسائل والاشكاليات التي تثيرها هذه القضية منهجياً وتطبيقياً بصورة صحيحة ممكنة. وهناك بالاعتبار الأول، تصدق مقولة كون التراث العربي إذ يفصح عن نفسه في سياقه التاريخي، فإنه في السياق نفسه يفصح عن بعده النظري وعن تماهيه المنهجي؛ مما يضع أيدينا على الواقعة التالية، وهي أن هذا التراث ـ وأي تراث آخر ـ يُنتج تماهيه المنهجي ذاك الذي ينطوي على لحظة من عمومية منهجية سائرة باتجاه مزيد من التعميم. واتجاه التصاعد في هذا التعميم ينطلق بجناحين كبيرين، جناح الخاص في التراث القومي المعني وجناح الخواص في التراثات العالمية الأخرى. ومن ثم، فالعام الكلي اللاحق يمثل ناتجاً شرعياً لعملية الانتاج في مجموع التراثات البشرية، إن عمومية المنهج المادي الجدلي هي، بهذا الاعتبار، ناتج لا يفهم بعيداً عن مقدماته «البعيدة»، وإن كانت مقدماته «المباشرة» المعاصرة له هي التي تحسم الموقف، حيث تعمل على صهر تلك المقدمات في الوضعية الجديدة الحاسمة بنيةً ووظيفةً. وبطبيعة الحال، فإن هذه الرؤية للمسألة تتضمن الاعلان عن أن التماهي المنهجي لحدث نظري (تراثي) يكتسب، في اتجاهه المتصاعد نحو مزيد من العمومية وضمن أحد الاحتمالات حداً من **الاستقلالية النسبية** إزاء هذا الأخير، بحيث يغدو ـ في مرحلة لاحقة متقدمة ـ وكأنه انفصل عنه (أي عن الحدث النظري). وسوف ندرك هذا المعطى الدال من موقع المنهج المادي الجدلي التاريخي، حالما نواجه السؤال التالي ونعمل على الإجابة عنه: هل من شأن **المنهج** المادي الجدلي التاريخي هذا أن يفقد مصداقيته النظرية العلمية حين تسقط بواعثه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية المباشرة من القرن التاسع عشر؟

لقد أسهبنا في تدقيق هذه المسألة لكونها ذات مساس بالإرث الفكري الكبير الذي خلفه حسين مروة أولاً، ولأنها ما تزال ـ حقاً ـ مشكلة في أوساط جموع من المفكرين والباحثين والمثقفين والكتاب العرب المعاصرين ثانياً، وبسبب من أنها، أخيراً، تقدم ـ في نظر البعض من هؤلاء ـ مسوغاً لرفض المنهج المادي الجدلي التاريخي في بحث التراث العربي

(١) في لقاء مع الدكتور الناقد حسين مروة: أجراه علي حسين خلف ـ مجلة «الحرية»، بيروت كانون الثاني ١٩٧٨.

(٢) مع حسين مروه الباحث عن حيوية الجذور: مجلة «أوراق» عدد ٢ لندن، آب ١٩٨٣، ص ٢٩.

الإسلامي تحت تأثير الاعتقاد بأنه ليس سمة ولا مكوناً « من مكونات الشخصية العربية »[1]، كما جاء في أحد الأسئلة التي طرحت على حسين مروة. ومن هنا، فإن عملية تأصيل المنهج المذكور في الفكر العربي تاريخاً وراهناً ليس بوسعها أن تتجاوز الصعوبات المنهجية المأتي عليها ما لم تجب عن مسائل ثلاث، هي جدلية التواصل والتفاصل التاريخي، وجدلية الخاص والعام، وأخيراً جدلية الداخل والخارج، وتبقى الملاحظة الهامة التالية، وهي ان حسين مروة مفكراً وناقداً استطاع في المستوى البحثي التطبيقي، أن يحقق جدلية السابق واللاحق، أي جدلية التواصل والتفاصل التاريخي على نحو يدعو أحياناً إلى الدهشة بقدرته الفائقة على ذلك. ونكاد نعلن أنه إضافة إلى ذلك، فإن مروة في « النزعات المادية » ـ وخصوصاً في « المقدمة » منها، ينطلق منهجياً. من تلك الجدلية، حيث يأتي عليها مراراً بصيغ ضمنية وأخرى مفصح عنها[2].

- ٤ -

إن استعراضاً أولياً للموضوعات التي عالجها مروة حتى صدور موسوعته الضخمة « النزعات المادية » يشير إلى المنحى العام لتوجهه الحثيث نحو هذه الأخيرة. فبغض النظر عن الارهاصات الأولى التي تولدت عنده قبل النصف الثاني من هذا القرن (وقد ولد عام ١٩١٠)، فإن كتاباته في قضايا الفكر العربي، التي يمكن ضبطها بسمات « التنهيج » و « البعد الاستراتيجي »، و « الناظم العام »، أخذت تبرز مع بدايات النصف الثاني من القرن. فإذا ما استعرضنا عناوين موضوعات من هذه المرحلة، وجدناها تفصح عن ذلك بوضوح، مثل « ابن سينا: فكرة تقدمية » من عام ١٩٢٥، و « ثلاث شخصيات صلبها التاريخ » من عام ١٩٥٤، و « نحو تجربة جديدة... لبعث التراث العربي الفكري » من عام ١٩٥٥، ومن العام نفسه « الفكر العربي في عاصفة التاريخ »، و « القصة العربية خلال التاريخ، من عام ١٩٥٦، ومن العام نفسه « كليلة ودمنة ـ تراث عربي أصيل »، و « المتنبي » شاعر الجهاد العربي » من عام ١٩٥٧، ومن العام نفسه « أبو العلاء المعري في (سقط الزند)، و « نظرة في حركة (اخوان الصفا) ومغزى دعوتهم » من عام ١٩٥٨، ومن العام نفسه « الطبقات الكبرى لابن سعد »، و « أبو حيان التوحيدي » من عام ١٩٦١، ومن العام نفسه « أدب المقامات نشأ ظاهرة اجتماعية فنية، لا ظاهرة فنية »، و « ازدواجية أم (تقيّة) »؟ من عام ١٩٦٢، ومن العام نفسه « المنهج العلمي عند جابر بن حيان، امام العلوم الطبيعية »، ومن العام نفسه « الشعوبية في التاريخ العربي »، و « طوق الحمامة لابن حزم » من عام ١٩٦٤، و « السمات الثورية في التراث الأدبي العربي » من عام ١٩٧٥[1].

إن تلك العناوين (وغيرها كثير) تضمن هاجساً كبيراً ملك على مؤلفها حياته الفكرية والأدبية، ذلك هو هاجس الحفاظ على التراث العربي العظيم وتحويله إلى واحد من الروافد العظمى للفكر العربي المعاصر في آفاقه المستقبلية الناهضة، وهو، في هذا، لم ينظر إلى ذلك التراث في ذاته، بعيداً عن اللحظة المعاصرة. فالكنوز « الفكرية من تراث الشعب، جديرة ان تنكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث، من جهة، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الانساني غنى وخصباً مجهولين، فتصبح بذلك، جزءاً عضوياً في وحدة البناء الثقافي العالمي المتنامي على الدوام، جيلاً بعد جيل، وفي هذا وذاك، ما يؤكد ثقة الشعب بحقيقة ذاته، وما يزيده اعتزازاً بالصلة بينه وبين تاريخه »[2].

ومما يميز مشروع مروة الفكري أنه يمتزج بعمق بمشروعه السياسي. فلقد استبان له أن الإجابة عن مسائل التخلف التاريخي والتمزق الوطني والقومي إضافة إلى مسائل الفكر العربي تاريخاً وراهناً لا يمكنها ان تكون ذات بعد واحد، هو البعد الفكري التنويري. بل من أجل منح هذا البعد فاعليته الكبرى، لا بد ـ وفق ذلك ـ من أن يقترنا بنشاط سياسي ذي أفق مستقبلي تقدمي. من هنا، كان انخراطه في عمق الأحداث السياسية منذ بداياته الثقافية وحتى مصرعه، ذلك المصرع الذي كان هو نفسه ـ وقد تم على أيدي قوى ظلامية ـ تعبيراً مأساوياً عن ذلك. وهذا ما يوضح لنا اهتمامه بالصحافة السياسية الفكرية والفكرية السياسية واشتراكه فيها على نحو كان، في مراحل متعددة، حاسماً.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) في إجابة عن سؤال حول مفهوم « القطيعة المعرفية »، يعلن حسين مروة رفضه له « لأن العملية التاريخية لتطور المعرفة لا يمكن أن تحدث خلالها قطيعة بالمعنى الدقيق للكلمة ». (أفكار حول التراث والعصر وحول خصائص الحديث الفلسفي في المغرب والفلسفة العربية المعاصرة ـ حديث مع حسين مروه، مجلة الطريق، تشرين الأول ١٩٨٦، ص ١٢٠).

(١) أنظر هذه العناوين بترتيبها المذكور في: حسين مروة ـ تراثنا.. كيف نعرفه، المعطيات المقدمة سابقاً.

(٢) المصدر السابق نفسه ـ ص ١٠.

فلقد جعل من مجلة «الثقافة الجديدة»، التي صدرت ابتداء من آخر عام ١٩٥٢، منبراً شبه منظم لمناقشة قضايا الفكر والأدب العربيين وللدفاع عن الفكر العلماني الديموقراطي والعلمي وتعميمه في أوساط الجمهور العربي الواسع.

وقد تصح المقارنة التاريخية بين حسين مروة من طرف وفرح انطون وطه حسين من طرف آخر. ففرح انطون استطاع عبر مجلة «الجامعة» أن يسهم إسهاماً كبيراً في عملية التنوير عبر استعادة التراث الفلسفي العربي بروح معاصرة وإدخاله في سياق المشكلات الفكرية العربية في حينه. وطه حسين كان له، عبر بعض المجلات مثل «الكتاب» و «الكاتب»، دور واسع في تعميم المنهج العقلاني من خلال البحث في التراث الأدبي العربي، وهؤلاء المفكرون الثلاثة وضعوا نصب أعينهم، بدرجات مختلفة، مهمة التحويل في الوضع العربي كمسألة ذات شقين، واحد فكري وآخر سياسي. ولذلك كان العبء عليهم ثقيلاً، وإذا كان فرح انطون وطه حسين قد تركا بصمات على الفكر المروي، إلا أن بندلي جوزي استطاع ان يؤثر فيه بعمق. أما أحد أسباب ذلك، فقد تمثل بتجانس عام للمنهج الذي سلكه جوزي ومروة، وهو المنهج المادي التاريخي.

فبندلي جوزي هو، عند مروة، الرائد، أولاً، بدراساته في التراث العربي بالمنهج المادي التاريخي. أما عنصرا هذه الريادة الآخران فيتحددان، برأيه، في أن بندلي جوزي لا ينطلق، منهجياً، من وعي علمي لارتباط حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي بالقوانين العامة الموضوعية ذاتها التي ترتبط بها حركة تطور المجتمع البشري ككل، مع إدراكه أهمية الخصائص التاريخية التي تميز مصداقية تلك القوانين في المجتمع العربي - الاسلامي...، (وفي) سبْقه إيانا نحو نصف قرن إلى كشف المنطلق الفكري للمنهج البورجوازي العربي في دراسة تراثنا الفكري، وتحديده هذا المنطلق بكونه ينكر شمولية القوانين العامة الموضوعية لحركة تطور المجتمع البشري (وبكونه يصنف) شعوب البشرية.. لا بالخصائص التاريخية الواقعية، بل بالخصائص الفطرية الطبيعية...»[1].

وإذا حاولنا تحديد تأثير جوزي، بصيغة مكثفة على مروة، فينبغي علينا حالئذ أن نورد ما كتبه الثاني في الأول حين لخص نظرته إلى التراث، مع إضافة عنصر آخر الى ذلك التأثير كان مروة قد أقر به ضمناً. لقد كتب حسين مروة في هذا الاطار ما يلي: «إن نظرة بندلي جوزي للتراث، ذات الوجه **الشمولي** أولاً، وذات الوجه **النقدي** ثانياً، وذات الوجه **(الانحيازي)** ثالثاً، قد أسهمت في استحقاق بندلي جوزي صفة الرائد استحقاقاً لا منازع فيه حتى لدى ذوي الأفكار والآراء والمناهج الفكرية المخالفة لرأيه وفكره ومنهجه»[1]. أما العنصر الآخر فيتمثل في استكشاف الخصائص التاريخية للتراث العربي الاسلامي الفكري، بصيغها الأولية الاجمالية. وإذا كان مروة قد تأثر، حقاً، ببندلي جوزي من موقع تلك الأوجه، فإنه هو جسدها، في أعماله، بصيغ أكثر عمقاً ودقة وتخصيصاً، بل لعلنا نرى في هذا الموقف الأخير ما يميز الإنجاز الكبير الذي قدمه مروة عن إسهام جوزي وغيره من الباحثين العرب. نقول هذا بالرغم من أنه ترك مجموعة من المسائل مشكَلة أو معلقة (وسوف نعود إلى ذلك لاحقاً).

وكالخط العام الناظم، نلاحظ جهد حسين مروة وقد تمحور في اتجاه إزالة الركام الهائل الذي علق بالتراث العربي على امتداد قرون طويلة، مستخدماً في ذلك منهجاً علمياً صارماً مهيأ للقيام بقراءة جدلية تاريخية مركبة لهذا التراث، وذلك عبر تقصي النص في سياقيه التاريخي والاجتماعي وفي علائقه مع كلية الموقف التراثي الفكري. وإذا قلنا إن مروة انطلق في بحثه لهذا الأخير من عملية «حفر» في أعماقه وأخاديده وترعه وتياراته، فإننا لا نعني بذلك مماثلة هذا الفعل بما يعنيه فعل «الحفر» عند ميشيل فوكو البنيوي. ولكن حتى إذا صح القول بوجود هذه المماثلة، فإن ميشيل فوكو هذا سوف يكون، حالئذ، قد أعيد بناؤه جدلياً مادياً تاريخياً. ومروة في هذه العملية كان عليه ان يواجه عملية التشكيك بالبعد الحضاري التقدمي النافذ للتراث العربي الذي عناه، وهو العربي الاسلامي، دون الوقوع في نظرية «البعد الواحد» التي بموجبها يتحول هذا الأخير إما إلى وضعية تاريخية مُعيقة وكابحة للتقدم البشري وإما إلى حركة تاريخية دافقة بفعل تقدمي دافق. لقد فكك بنية ذلك التراث بعملية تحليلية معقدة، مسترشداً - في ذلك - بجدلية الموقف وماديته وتاريخيته، فوجد نفسه أمام بناء متعدد الأطراف والمنحنيات والآفاق. فأقر به، بعجره وبجره، بمثابته موضوع البحث التراثي العلمي، وجعل يُعمل فيه مبضعه النافذ، دون أن يدور في خلده أنه، في ذلك، يستنفده ويحيط به كلياً ويقدمه

---

(١) هكذا نقرأ بندلي جوزي - مقدمة بقلم الدكتور حسين مروة للطبعة الثانية لكتاب (بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار الجيل، دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٨٢، ص ٥).

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧.

لوحةً ناجزة. لقد انطلق في نشاطه من موقع العالم الواثق دون وهم الكمال، والمتواضع بدون تفريط، فأدرك بهذا، على الأقل، خطل آراء بعض المستشرقين والباحثين العرب حول دور المفكرين العرب في عصر التراث العربي الكبير. فقد تعرض عام ١٩٦٢ لشكوك أولئك حول الدور المذكور على نحو ملفت للاهتمام - ويصح ان ندخل ضمن صفوف هؤلاء بعض الباحثين العرب المعاصرين النّاحين هذا المنحى بصيغ مستحدثة. كان ذلك في معرض الرد على دعوى المستشرق بول كراوس في التشكيك بشخصية جابر بن حيان التاريخية: « وظاهر أن هذه الحجة ناشئة عن ضعف الثقة عند أمثال هذا الباحث الغربي بقدرة المفكرين العرب على أداء دورهم الحضاري في عصر لم يبق شك لباحث منصف أنه كان عصر إبداع ثقافي كثير الخصب عظيم الأثر في تطور التاريخ الانساني الحضاري؛ إذ قام المفكرون العرب والمسلمون فيه بمهات رائعة من النقل والترجمة والإضافة من إبداعهم إلى تراث الحضارة الفكري والعلمي إضافات تشهد بعظم طاقاتهم وجليل حرصهم على إغناء الفكر والثقافة الانسانيين، وقد أغنوها فعلاً بثروات لا تزال شاهدة خالدة »[1].

ولعلنا نكون الآن قد شارفنا على نتيجة ذات أهمية أيديولوجية ومعرفية كبرى ليس بالنسبة إلى إنتاج حسين مروة فحسب، وإنما كذلك بالنسبة إلى المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي ينطلق منه الفقيد وينتهي به؛ تلك هي التالية: إن ما طرح على امتداد عقود في الوطن العربي بصيغة استحالة اللقاء بين التراث العربي والمنهج المذكور قد دلل على نفسه بمثابته وهماً وإيهاماً أيديولوجيين، أي بمثابته وعياً زائفاً، فلقد قدم ذلك الانتاج الفكري المروي، حتى موسوعة « النزاعات المادية »، من النماذج الدرسية الأولى ما أسهم في التشكيك المعرفي العميق بالمصداقية المعرفية العلمية لتلك الصيغة، وإن ظل الاعتراف قائماً بكونها كانت، وما تزال، تمتلك مشروعيتها الأيديولوجية تملُّك مَنْ وراءها من قوى اجتماعية وسياسية مشروعية البقاء أو السيادة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية. لقد أخذت الصيغة المعنية في التهاوي، بشكل مدوٍّ وفاقع، ومعها ذيولها الأيديولوجية، التي يبرز منها على نحو خاص الزعم بكون الماركسية تمثل « نظرية دخيلة » على الوضعية الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة، وسوف نلاحظ عملية التهاوي المعنية وقد أخذت في التعاظم عمقاً وسطحاً في الوضعية المذكورة مع بدايات السبعينات من

(١) حسين مروة: تراثنا.. كيف نعرفه - المعطيات السابقة نفسها، ص ٢٣٨.

هذا القرن، وذلك يدأ بيد مع ظهور مجموعة من الأعمال في بحث التراث العربي من موقع الجدلية المادية التاريخية، تلك الأعمال التي يشغل العمل المروي « النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية » مركزاً كبيراً فيها.

- ٥ -

إن صدور « النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية » عام ١٩٧٨ فتح مرحلة جديدة في المسيرة الفكرية لحسين مروة، وعلينا ان نسارع للتحذير من فهم جدّة هذه المرحلة على نحو يجعل منها نسقاً نوعياً يستقل في نوعيته الجديدة هذه عن المرحلة السابقة من المسيرة المذكورة. فنحن وإن كنا نلح على أن العمل الموسوعي « النزعات المادية » يرتقي بالفكر المروي إلى مستوى كبير على صعيد الدراسات التراثية الفلسفية العربية عموماً، فإننا نظل نرى ذلك في سياقه من الجهد الحثيث الذي أنجزه مروة في مرحلته السابقة، وتحديداً من عام ١٩٥٢ حتى صدور كتاب « النزعات ». بل لعلنا نقول، إن هذا الأخير هو من الصعوبة بمكان ان نتبين مداخله الرئيسية في شخصية مؤلفه الفكرية بعيداً عما أنجزه سابقاً ليس على الصعيد النظري الفلسفي فقط بل كذلك على صعيد الدراسات الأدبية التطبيقية النقدية. ونضيف إلى ذلك أن الدراسات الذي قدمها رهط من الباحثين العرب في التراث العربي الفكري منذ الستينات (مثل محمود أمين العالم وهادي العلوي وطيب تيزيني ومهدي عامل)[1] من موقع المادية الجدلية التاريخية، مثلت واحداً من المنطلقات النظرية المعرفية والتطبيقية ككتاب « النزعات ». ومروة نفسه يعلن ذلك، حيث يشير إلى أن هذا الأخير « يأتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الأولى تلك. وليس من فعل **المصادفة** المحض أن الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريباً ».

إن ما نرغب التأكيد عليه، هنا، يكمن في أن كتاب « النزعات » - وهو التتويج الفكري النظري للمسيرة المروية - يأتي ضمن علاقة تقاطع وتشابك مع خطين اثنين، واحد ذاتي وآخر موضوعي.

الخط الذاتي تمثّل بالمقدمات المديدة التي سبقت ذلك الكتاب والتي أنجزها وبلورها مروة في مجموعة من كتاباته الفلسفية والأدبية النقدية وحتى السياسية. وقد كنا أثرنا، في

(١) حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية، بيروت ١٩٧٨، الجزء الأول، ص ٧.

موضع سابق من هذا المبحث، إلى مجموعة من عناوين دراسات ومقالات قدمها مروة، ونجدها كما نجد غيرها في مؤلّفين جمعت فيها، هما «تراثنا... كيف نعرفه» و «دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي».

لقد جعل مؤلف «النزعات» كتابه من ثلاثة أقسام تمحورت وتراتبت، وفق بنية موضوعه. في المقدمات السابقة عليها، وفي ارهاصاتها الأولى، وأخيراً في تبلورها وبروزها. فكانت، من ثم، أقساماً في ما قبل التفكير الفلسفي وفي بذور التفكير الفلسفي وفي التفكير الفلسفي نفسه. كما صدّر هذه الأقسام بمقدمة لو خرج الكتاب بدونها لكان مبتسراً. فهي، في حقيقة الأمر، مدخل الى الكتاب ومتن له وناتج عنه. إنها مدخل لأنها تطرح القاع المنهجي الذي ينْظم المشكلات المطروحة في الكتاب على نحو يجعل منها نسيجاً موحداً؛ وأنها متن لأنها تنجلي هي نفسها بالصيغ التي تكتسبها تلك المشكلات على يد المؤلف؛ وأنها، أخيراً، ناتج لأنها تقتضي من المشكلات إياها ان تنتهي إليها كتعبير عن بلوغها مصداقيتها المنهجية المنطقية. وإذا شخصنا هذا المقول في السياق المروي، وجدنا أمامنا المسائل التالية التي تندرج مجتمعة في «منهجية في قضية التراث»: الوضع الأيديولوجي لمعرفة التراث، ومعركة التحرر العربية تقتضي الحسم في مشكلة التراث، وتراثنا الفلسفي؛ كيف قرأوه قديماً وحديثاً؟ والفكر العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط: خصائصه المميزة، دوره التاريخي.

والمؤلف يدرك، بوعي العالم المتواضع المستنير، أن كتابه لا يقوم على طريقة «سوية» من شأنها أن تجيب عن كل المشكلات التي ارتضاها موضوعاً لبحثه بصورة قطعية ناجزة، على النحو الذي يفعله الدوغمائيون حيث يعتقدون أن مثل هذه الطريقة تجسد بوصلة بلغت المئة في حصافتها مما يعني حصر البحث العلمي بتطبيقها عليه، والتحول ـ من ثم وبصورة دائمة ـ إلى موقف المطبّق ليس إلا. إن حسين مروة في بحثه وفي مقدمة بحثه يعمل مبضعه باتجاهين اثنين كلاهما يقود إلى آخر، هما التطبيق المنهجي والتنهيج التطبيقي بحيث نجد أنفسنا أمام مزيد من تعميق المنهج بشخص النتائج التطبيقية نفسها التي يصل إليها. ومن هنا، فإن كتابه، كما يعلن هو في المقدمة إيّاها «يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي ـ الاسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب».

★ ★

تستوقفنا، لدى حسين مروة، فكرة تكوّن طموحه المركزي في موسوعته حول «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية»؛ تلك هي العمل على ضبط وتحديد وتفسير نسق ذهني يمثل موضوع بحثه من موقع منهج يتقوّم، نظرياً، بمقومات تتناقض مع مقومات هذا النسق. وحين نقترب من هذه الفكرة، فإننا نجدها تفضح عن نفسها بالجهد المنهجي والنظري، الذي يبذله المؤلف للانطلاق إلى الميثولوجي والديني من موقع المادي الجدلي التاريخي. فلقد عمل مروة حثيثاً، في مؤلفه ومن الموقع المذكور، على البحث في «المعْلم الميثولوجي» وفي «اليهودية والمسيحية» ضمن ما يطلق عليه خطأ «العصر الجاهلي». ثم تابع البحث في «الظاهرات الدينية في القرآن» و «التوحيد والقيامة» و «الحركة التشريعية للإسلام» و «نظرية المعرفة في القرآن». مضيفاً إلى ذلك البحث في «الفرق والمدارس الاسلامية» وفي «علم الكلام الاسلامي» وفي الاتجاهات والميول الدينية لدى الفلاسفة العرب الإسلاميين، وفي غير ذلك من المسائل المنحدرة من المراحل التاريخية التي تخصص بها الكتاب المعني هنا. والتساؤل الذي يبرز هنا، يتحدد فيما إذا كان من الْخُلف المنهجي المنطقي أن نقوم بالبحث في المسائل المذكورة توأ باسترشاد من قواعد المنهج المادي الجدلي التاريخي.

إن أهمية الإجابة عن التساؤل المأتي عليه حاسمة ليس بالنسبة إلى إنتاج مروة فحسب، وإنما كذلك بالنسبة إلى معظم الباحثين ذوي المناهج المتعددة والمتباينة، بل بالنسبة إلى البحث العلمي ذاته، وإذا ما بقينا في حدود المنهج المادي الجدلي التاريخي، فإن المسألة تكتسب حيوية وراهنية وكذلك احتمالاً أكثر لنشوء اضطراب في المواقف. فنحن نواجه، ضمن أوساط من الباحثين العرب والأجانب، رفضاً قطعياً لإمكانية الإجابة على ذلك التساؤل على نحو إيجابي. ها هنا، لا يبرز الاعتراض التالي فقط، وهو أنه من المستحيل منهجياً منطقياً أن نوائم بين «موضوع بحث ديني» ومنهج مادي جدلي تاريخي لتباين النسقين تبايناً بنيوياً قطعياً، بل إننا نواجه اعتراضاً آخر يتصل بـ «البعد الحضاري» و «الخصوصية الحضارية»، وهو ذلك الذي يتحدد بالقول بكون المنهج المذكور «دخيلاً على التاريخ الحضاري العربي الاسلامي ومستجلباً» إليه من خارج.

إن تدقيقاً أوّلياً في المسألة يقود إلى تبين وجود قصور منهجي نظري و «خبث أيديولوجي ساذج» في كلا الاعتراضين وبآن واحد، فهذان الاعتراضان ينصبّان، بجر

أقلام بعض الباحثين العرب، خصوصاً ضد موسوعة مروة وأعمال أخرى، وذلك بغية وضع عصي في عجلات المشروع الفكري العربي الجديد الطامح إلى الإجابة عن مشكلات التقدم العربي الراهن. أما ما يتصل بالاعتراض الأول فيمكن القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية تضع نصب عينيها مهمة ضبط الظاهرات البشرية الاجتماعية وتفسيرها وقنونتها، وذلك حيث تعمل على وضعها في سياقها الاجتماعي المشخص، بعد أن تكون قد انتزعت عنها الأوهام التي يصنعها الناس حولها في شروط تاريخية محددة. بل إنها تسير بأبحاثها باتجاه أكثر بعداً، وهو تفسير تلك الأوهام ذاتها بمثابتها منتجات بشرية اجتماعية وبصفتها بنيات ذهنية تولدت ضمن وظيفية أيديولوجية محددة إجمالاً وعموماً. وعلى هذا، فإن تطابقاً نسقياً ما بين موضوع البحث الاجتماعي الانساني وبين منهج البحث الاجتماعي الانساني لا بد أن يكون قائماً بين أدنى الظاهرات البشرية، كالأسطورة مثلاً، وبين أكثر المناهج الاجتماعية معاصرةً. ذلك لأن ما يجمع بينهما يكمن في «الاجتماعي البشري». وإذا كان الأمر كذلك، فإن «الديني» نفسه يندرج ضمن هذه العلاقة، التي تجعل منه ظاهرة قابلة للبحث بمناهج علمية معاصرة. نضيف إلى ذلك - وهذا أتينا عليه فيما سبق - أن استقلالية نسبية تتحقق - في هذا السياق - للمنهج حيال موضوع بحثه حتى حين يكون هذا الأخير قد انصرم تاريخياً. والمنهج **المادي الجدلي التاريخي** بماديته وجدليته وتاريخيته يمتلك القدرة **المنهجية** الأولية على وضع ما يُزعم أنه خارج البنية المادية الاجتماعية للمجتمع وما يزعم أنه ذو بعد سكوني تجزيئي وأنه متعال على التاريخ البشري المشخص، في حدوده العينية؛ كما يمتلك مثل تلك القدرة على النظر إلى موضوع بحثه المركب ذاك، من حيث هو ظاهرة اجتماعية بشرية قابلة للتقصي والبحث. إن أحد أوجه العمل الموسوعي الذي أنجزه مروة يكمن، بالضبط، في هذه اللحظة الدقيقة الحرجة من البحث الفكري.

أما الاعتراض الثاني المتمثل بإدانة المنهج الذي اختطه مروة بمثابته بناء دخيلاً مستجلباً، فيمكن الرد عليه بصيغتين، واحدة سلبية وأخرى إيجابية. الصيغة الأولى تفصح عن نفسها عبر التساؤل التالي: هل من يطرح هذا الاعتراض هو ذاته ذو نسيج منهجي بريء؟ أما ما يتعلق بدعاة المناهج الوضعية والبراغماتية والوجودية والوضعية المحدثة والبنيوية والوظيفية الخ... في الوطن العربي، فإن الأمر المتعلق بذلك الاعتراض أقل من ان يكون جديراً بالمناقشة. ذلك لأنهم يمارسون، في عملهم البحثي، ما مارسه حسين مروة في نشاطه عموماً وفي موسوعته على نحو خاص، وإن كانوا يفعلون ذلك، بحكم عجز مناهجهم المبدئي، دون إدراك لآلية الفعل البنيوي والوظيفي التي تحدث ضمن عملية التثاقف الجدلية بين وضعيتين فكريتين مختلفتين، أي دون تبصر بجدلية الداخل والخارج. ولكن إذا كان الأمر على هذا الوضوح على صعيد الآخذين بالمناهج المذكورة في الفكر العربي المعاصر، فإنه ليس كذلك على صعيد نسق فكري آخر له حضوره الكثيف في الفكر المشار إليه، أعني النسق السلفوي. فالسلفويون يعلنون أن اللجوء إلى استخدام منهجية **معاصرة عموماً.** للبحث في التراث العربي الاسلامي يمثل عملية إسقاط تعسفية للحاضر على ماض له خصوصيته. ويخصصون هذا الحكم بمزيد من التعيين الأيديولوجي حين تكون المنهجية الجدلية المادية التاريخية هي المعنية. ههنا: يُتخذ موقف تسفيهي تشهيري قطعي من هذه الأخيرة، حيث تدان بصفتها ليس منهجاً. «دخيلاً مستجلباً» فقط، بل كذلك بمثابتها فكراً «محرَّماً».

ولعل واحدة من أهم صيغ الحوار مع السلفويين في هذه المسألة تقوم على طرح مخصص للتساؤل نفسه الذي أثبتناه فوق، وهو: هل ينطلق السلفويون هم أنفسهم من نهج ذي نسيج بريء؟ ولاستنباط إجابة دقيقة محتملة، ينبغي الإشارة إلى أننا نقصد بـ «النسيج البريء» هنا البنية الداخلية التي يقوم عليها «المنهج السلفوي»، بل بصيغة أكثر تكثيفاً وضبطاً، نطرح التساؤل الآخر التالي لإيضاح ذلك: هل ينظر **السلفويون،** حقاً، إلى الماضي **سلفوياً؟** وهل توجد سلفوية محضة؟ ان تمعناً دقيقاً في المسألة يري أن ذلك غير ممكن، فالسلفوي إذ ينطلق من المشخص، فإن سلفويته تُخترق بنيةً ووظيفة من هذا الأخير، وذلك من موقعين، نظري معرفي وأيديولوجي، ومن ثم، فإن أية عودة إلى الماضي مشروطة بل محاصرة بالعصر المعين؛ مما يجعلنا نرى في مصطلح «السلفوية» نفسه بنية اصطلاحية أيديولوجية فاسدة بالاعتبارين المنطقي والاجتماعي اي بنيه وهمية إيهامية، وإذا وضعنا باعتبارنا، في خطوة أخرى، أن «العصر المشخص» الذي ينطلق منه السلفويون هو أيضاً بدوره مخترق منهجياً من قبل مجموعة من المناهج في الداخل ومن الخارج، وضح لنا، وهنا المفاجأة الطريفة - أن السلفوية المعاصرة ذاتها مخترقة من المنهج المادي الجدلي التاريخي نفسه، فهي تتعامل مع الماضي مخترقةً بمفهومات وتعبيرات ومقولات ودلالات متحدرة من ذلك المنهج ومن مناهج أخرى، وإن كانت هذه المفهومات الخ... تخضع، في تحولها إلى السياق السلفوي، لإعادة بناء تستجيب للنسقية الاصطلاحية الجديدة.

هكذا، نخلص إلى أن ما فعله حسين مروة في عمله الموسوعي، حين بحث في الديني من الموقع المادي الجدلي التاريخي، لم يستجب لشرائط البحث العلمي المنهجي عموماً فحسب، بل كان في ذلك متطابقاً مع الصيغة المنهجية المتمثلة - تحديداً في هذا السياق - بمنطق التجاوز والتخطي، وهي الجدلية المادية التاريخية. فلقد أدرك بعمق، وعلى امتداد جل عمله، كيف يوجه العلاقة بين المادي والديني، والعام والخاص، والخارجي والداخلي، وأخيراً بين المنهج المعاصر عموماً والتراث. فكتب ما يلي محدداً رؤيته: « إن قضية العلاقة بين فكرين أو فلسفتين ينتميان إلى مجتمعين مختلفين، قضية معقدة لأنها تخضع لعملية معقدة ترفض.. النظر التبسيطي الميكانيكي، إنها قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من أشكال الوعي الاجتماعي وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديكالكيتيه الحركي. إن السمة العامة الأساسية لقوانين هذه العلاقة هي أولاً كونها موضوعية وليست ذاتية إرادية، وهي - ثانياً - كون الفكر الخارجي لا يمكن ان يكون فاعلاً ومؤثراً في الفكر الداخلي إلا عبر العلاقات الداخلية لهذا الأخير، أي عبر القضايا التي يرتبط بها بنسيج من العلاقات الخاصة بمجتمعه المعين والمحددة بظروف هذا المجتمع وخصائص علاقاته الانتاجية المادية وتاريخيتها المميزة »[١]. ويتناول المسألة ذاتها من موقع « وحدة التفكير البشري »، فيسهم في إضاءة الخاص والعام في المنهج الواحد: « إن وحدة التفكير البشري »، يكتب موضحاً، « لا يعني أن طريقة التفكير واحدة **كلياً**، ومنسجمة انسجاماً كاملاً. بل ينبغي ان ننظر في مسألة طرق التفكير على نحو ما ننظر في مسألة وحدة الأضداد والتناقض بينها... وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص**. بمعنى أن كل طريقة للتفكير هي فريدة من نوعها **(خاصة)**، وهي في الوقت نفسه **عامة** »[٢].

في ضوء ذلك الفهم الجدلي المادي التاريخي ومن موقعه، يلتف حسين مروة، بحركة نقدية شاملة، على مجموعة من التيارات الفكرية التي تناولت الفلسفة العربية الاسلامية على نحو تجزيئي أو لا تاريخي أو تسفيهي أو إنكاري. فهو، بهذا، يمهد لفصول شيقة غنية مكرسة للإرهاصات الأولى للفكر العربي ما قبل الفلسفي يعمل على تقصيها في « العصر الجاهلي ». ولعل هذا المصطلح يثير بعض التساؤلات التي تقود إلى التشكيك بمصداقيته المدنية والتاريخية. وقد بنى مروة

(١) حسين مروة: المصدر السابق نفسه - ص ٤٦.

(٢) حسين مروة: المصدر السابق نفسه - ص ١٢٦.

موقفه ذاك على رفض التمايز المدني المزعوم بين « الجاهلية » وما بعدها[١]. وكان ذلك ضرورياً للتوجه، في دراسته، لثقافة مجتمع الجاهلية[٢]. لقد كان ذلك صحيحاً في بناء البحث الذي قدمه مروة عموماً، وإن كان البعض - ومنهم كاتب هذه الدراسة - يرى احتمال توسيع دائرة البحث باتجاه مزيد في العمق التاريخي، بحيث يقود الأمر إلى المتكونات التاريخية الأولى نسبياً في منطقة ما بين النهرين وسوريا والمغرب العربي ووادي النيل، إضافة إلى شبه الجزيرة العربية.

وقد كان على المفكر الباحث حسين مروة أن يتعرض، على نحو خاص مركز، للتيار الاستشراقي في جانبه الذي يرى في الفلسفة العربية الاسلامية مسخاً عما سبقها من فلسفة يونانية. وهذا ما أفضى به إلى مجابهة « المركزوية الأوروبية - الغربية » بمعظم مظاهرها وتجلياتها، وخصوصاً تلك التي عبّر عنها هيجل وأرنست رينان وهينرش بكر وغوتييه وكريستيان لاسن واميل برهيه. وقد أظهر حقاً إلى أي مدى عميق يستطيع الباحث الجدلي المادي التاريخي، تحديداً؛ ان يصون الفلاسفة العربية الإسلامية خصوصاً والحضارة العربية الاسلامية على نحو العموم من عبث النظريات المناهضة لها باسم أفكار ووجهات نظر عرقية وثقافية هيمنية تحدث دون مستوى الدحض والحوار العلميين، فهو كتب على هذا الصعيد، معلناً « أن تقسيم البشر على أساس (الجنس) والخصائص العنصرية، مسألة أصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر »[٣].

ويشير إلى أن المركزويين الأوربيين إذ انطلقوا من التمييز العرفي والثقافي بين الشرق والغرب، فإنهم « قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية، تركيبية، استاطيقية (حسيّة)، وأن طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي أن يميزوا - بهذا المقياس نفسه - النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة لنتاج الأخرى، ومن الطبيعي أيضاً أن تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز »[٤] ويتابع، محدداً « مشكلة أنصار مركزية أوربة في الفلسفة (في) أنهم - أولاً - فرضوا صفة **التناقض** على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانياً، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري،

(١) المصدر السابق نفسه - ص ١٧٧.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٢٤١.

(٣) المصدر السابق نفسه ص ١٢٠.

(٤) المصدر السابق نفسه ص ١٢٢ - ١٢٣.

وأضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً»[1]. ويخلص إلى «أن الرد على نظرية المركزية الأوروبية أو الغربية للفلسفة، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضها (المركزية الشرقية، أو الاسيو - افريقية) هو أن البشرية، سواء أكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة، وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك: **وحدة الممهدات والظروف الأساسية لنشاط الانسان العملي**. إن وحدة **الوجود المادي** للبشرية، هي التي تحدد - بدورها - الوحدة المبدئية لوجودها **الفكري** أو الروحي، أو وحدة طرق التفكير ونتاجه.»[2] وحيث يأتي حسين مروة على الحديث عن «وحدة عامة لطريقة التفكير»، فإنه يرى «أن هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر، منها مثلاً: أن التفكير البشري، شرقياً كان أم غربياً، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة. وأن التفكير - كذلك - شرقياً كان أم غربياً، هو انعكاس للوجود، وأنه - في الشرق كما في الغرب - ينتظم من عناصر متماثلة»[3].

ونلاحظ أن مروة يبلغ درجة عليا من العمق والدقة التنهيجية حين يميز، على صعيد الوحدة في طريقة التفكير، بين الحديث عن خصائص مميزة لطرق التفكير المتعددة والمنضوية، في آن، في وحدة تلك الطريقة من طرف، وبين الحديث عن **فوارق** بين تلك الطرق. إذ علينا أن نتحدث هنا عن الخصائص المميزة لكل طريقة من طرق التفكير، لا عن الفوارق نفسها. إن هذه الخصائص تظهر، قبل كل شيء، في خاصة العلاقة بين العناصر المتماثلة في تركيب التفكير. وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص**»[4]. ونستطيع أن نسير بعيداً في تحديد هذا الديالكتيك، على الصعيد الفلسفي، حيث نرى في القول بوجود فلسفة عربية أو يونانية خالصة أمراً غير ممكن، وذلك بسبب من أن هنالك فلسفة ومشكلات فلسفية واحدة إنْ افتقدت في نسق فلسفي لأمة أو شعب ما، كالعربي، فإن حديثاً عنها يغدو لاغياً. نعني بذلك أن المشكلات الفلسفية الكبرى - وهي عموماً مشكلات الوجود المادي والعقلي ونظرية المعرفة ونظرية الفعل أو العلاقة بين الذات والموضوع - تتجلى بأنساق متعددة تعدد الأمم والشعوب. وتدخل في عملية التجلي هذه شروط تاريخية واجتماعية وطبقية واقتصادية وسياسية وثقافية وسيكولوجية الخ.. ومن نافل القول بأن في تحقيق عملية التجلي المعنية لا تكمن غائية قبْلية تهدف إلى تحقيق وحدة كلية للفلسفة بمجموع أنساقها، ولا بد من القول بأن هذا يصح، كذلك، على حاضر المادية الجدلية التاريخية كما على مستقبلها، وليس في ذلك ما يدعو إلى الدهشة. فهذه الأخيرة ذاتها هي التي تقدم هذه الرؤية في الحين الذي تخضع هي نفسها لها.

- ٦ -

إن «الجديد» الذي قدمه مروة على صعيد البحث التراثي العربي ذو أهمية ريادية تأسيسية. وأهميته هذه لا تكمن فحسب في الوصول إلى نتائج نظرية تتعلق بالتراث الفلسفي العربي الإسلامي، وإنما كذلك - وقد يكون هذا هو الأكثر أهمية - في الإسهام الكبير في عملية ضبط القواعد المنهجية للبحث المذكور. ولا يكفي القول هنا، على طريقة البعض، بأن المنهج المادي التاريخي الجدلي هي - في الآن نفسه - منهج البحث التراثي عموماً، بحيث يغدو النهوض بأعباء البحث المطلوب هو تطبيق هذا المنهج على قضية التراث، ليس إلا. ذلك لأن من مقتضيات التطبيق العلمي للمنهج المعني أن يكون هذا التطبيق وجهاً من أوجه التنظير نفسه؛ مما يخولنا بالقول بأن المنهج المادي الجدلي التاريخي يمثل عملية مفتوحة تغتني بما يأتيها من خارجها بعد أن تكون قد ظهرته في بوتقتها البنيوية والوظيفية. إن هذا الذي نعلنه هنا على صعيدي التنظير والتطبيق نواجهه سمةً مهيمنة حاسمة. في «النزعات». ولما كان «الجديد» متجلياً في هذه الأخيرة، فإنه يكفيه - في المرحلة التي ولد فيها وفي الحقل الذي تجلت فيه - أن يكون مهيمناً وحاسماً. وهذا، بدوره، ينطوي مع الإقرار - باسم المنهج المعني هنا - باحتمال ظهور نقاط في العمل نفسه غير متبلورة أو غير مدققة بعد، إضافة إلى احتمال نشوء التباسات في مسألة أو أخرى، كما يظهر ذلك أخيراً في بروز بعض الصيغ التي تبقى مفتوحة لإنضاجها أو لمزيد من إنضاجها، وهذا من طبائع الأمور في البحث العلمي الدقيق في مسائل جديدة، أي غير القطعي وغير الجازم على نحو يجعل من الحقيقة ذا بعد واحد.

والحق، من أجل الكشف عن القيمة العلمية التي تحيط بإنجاز مروة، ينبغي وضع هذا الأخير في سياقه التاريخي، كما كنا أشرنا إلى ذلك. وحينذاك تتجلى هذه القيمة عبر الاحتمالات المذكورة آنفاً، والتي تتولد كوجه من أوجه النمو

(١) المصدر السابق نفسه ص ١٢٣.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٢٥.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه ص ١٢٦.

في عملية البحث نفسها. ههنا، نواجه بعض المسائل التي تستحق التوقف عندها؛ وهي، أساساً، مسائل منهجية. فبعد الحديث عن العلاقة بين السابق واللاحق، تبرز - في ضوئه - العلاقة بين الماضي والعصر الراهن من موقع السلفوية، كما يحددها مروة. فهو يكتب حول ذلك ما يلي: إن صورة التراث، في منظور المنهج المادي التاريخي «تعتمد على موضوعتين: الأولى: كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين. الثانية: كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علمياً وأيديولوجياً، لا تستوعب التراث إلا في ضوء (تاريخيته).. قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوهم أن معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي الى الحاضر. وهذا يتعارض - أخيراً - مع قولنا باستيعاب التراث في إطاره الماضوي فقط. إن فكرة التعارض آتية، اذن، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و (عصرنة) التراث. والواقع أن هذا التلازم باطل. وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم، عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معاني عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وأن ليس شيء منها لم يوجد في التراث[1]. وفي موضع تالٍ، يستخدم الباحث تعبير «تماثل» بدلاً من تعبير «تلازم» في حديثه عن السلفوية، بحيث إن هذه الأخيرة تدعو «إلى (تحديث) التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر»[2].

إن المسألة التي تبرز هنا لا تقوم على عدم الإقرار بوهم «التلازم من عصرية المعرفة وعصرنة التراث» من الموقع، السلفوي وكما يحدده حسين مروة أي بوهم التماثل بين الماضي والحاضر، بل إنها تتجدد في النظر إلى ذلك الوهم بمثابته احتمالاً آخر لمرفق السلفوية من العلاقة بين الماضي والحاضر. أما البعد الأساسي الذي بدونه يغدو موقف ومصطلح السلفوية مضطربين، فهو وهم «اللاتماثل» و«اللاتلازم» بين كلا الطرفين المذكورين. **فالسلفوية، أساساً،** تقوم على المبدأ **السلفوي** الأكبر، وهو: الاسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. ومن ثَم، فالتعارض بين هذين الفريقين يبرز محدِّداً للعلاقة بينهما، وذلك بالاعتبارين الوجودي والأخلاقي. وهذا يضعنا أمام وهم «الانحدار التاريخي» الذي يتحول بموجبه الحاضر إلى بعد منحرف عن الماضي والذي ينبغي - من ثم - تقويمه.

(١) المصدر السابق نفسه ٢٦.
(٢) المصدر السابق نفسه ص ٢٧.

وعلى هذا، فإذا كان القول بتماثل بين الماضي والحاضر يقود إلى الإقرار بوجود مستوى واحد يهيمن فيهما، فإن الأخذ بالتعارض يؤدي الى الأفضلية المطلقة للاول حيال الثاني، وبناء على ذلك، نستطيع أن نفهم المصادر المنهجية النظرية التي يتحدر منها أمثال مصطلح «الجاهلية الأولى» أو «جاهلية القرن العشرين»، حيث تجري سلفوياً مقابلة بين هذه الأخيرة «التي تبرز بمثابتها منتهى الانحدار من طرف وبين الاسلام الأول النقي» الذي يُنظر إليه على أنه قمة الموقف من طرف آخر.

اذن، يصح القول بوجود وهم التلازم بين الماضي والحاضر من موقع السلفوية، ولكنْ بعد أن يكون قد أُقر القول بكون التعارض بينهما أساس الموقف السلفوي وبؤرته الجذرية. ويتصل بتلك المسألة مشكل آخر، هو تحديد قضية التراث عموماً تحديداً منهجياً أولياً. فإذا ما انطلقنا من أن التراث يمثل الحركة التاريخية المنصرمة في امتدادها في الحاضر وتشابكها معه وفعلها فيه (ومثل هذا التحديد للتراث لا يأخذ به المؤلف وإن كان يشير إلى طرف منه، حيث يتحدث عن وجود ملامح من الحاضر في صورة التراث المكوّنة)[1]، فإن **قضية** التراث لم تعد تمثل قضية هذا الأخير بقدر ما غدت قضية الحاضر نفسه الذي يُنطلق منه في إدراك المسألة المعنية. ومن هنا، يصح أن نقول مع حسين مروة بضرورة «الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها إسقاطاً للماضي على الحاضر، إلى كونها قضية الحاضر نفسه، وذلك من خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلاً دينامياً تطورياً صاعداً، رغم **التقطع** الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه..»[2]

ولكن، هل يستنفد ذلك الموقف قضية التراث، نعني هل هذه القضية تمثل بعداً واحداً، هو الحاضر، بحيث تتمحور بصفتها مفهوماً متضايفاً لا يدرك إلا بعلاقته مع الحاضر؟ إننا نرى أن إبقاء المسألة ضمن هذه الرؤية من شأنه أن يقتطعها من ذاتها، أي من سياقها الذي نشأت فيه وتبلورت وتعرضت، وبتعبير آخر نقول، إن قضية التراث هي أيضاً قضية هذا التراث نفسه، فإذا ما امتد نظر الباحث المعاصر الى التراث (وهذا الأخير مسهم على نحو ما بتكوين بنية ذلك النظر)، فإنه يجد نفسه مدعواً إلى تقصي دلالاته في حقله الزماني ذاته. لأن إهمال هذا الوجه من البحث قمين بأن يهشم

(١) انظر: المصدر السابق نفسه ص ٢٩، ٣٠.
(٢) المصدر السابق نفسه ص ٢٩.

أو يشوه حركة صيرورة ذلك التراث التي تقود الى الحاضر وتندغم فيه. وهذا الأمر لا يقتصر على الوجه الوثائقي من التراث، بل يمتد ليشمل بنيته وآفاقه. وإذن، من أجل تقصي وضبط وإدراك ما سماه مروة «رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل»، لا بد من ملاحقة هذا الحاضر في عملية تكونه التاريخية والتراثية، تلك العملية التي تمتلك استقلاليتها النسبية حيال آفاق توجهها المستقبلية التي تقود الى الحاضر.

إن ذلك من شأنه ان يقود إلى القول بأن قصر قضية التراث على كونها قضية الحاضر، يؤدي إلى التفريط بكونها أيضاً من شؤون التراث نفسه، تلك الشؤون التي تتركز في تلك الاستقلالية النسبية لهذا الأخير التي يجوز عليها إزاء لاحقه؛ كما من شأنه ان يجعل من تلك القضية ـ بأحد احتمالاتها على الأقل ـ قضية براغماتية تجد حلاً لها في توظيفها ضمن شؤون الحاضر.

ههنا، تبرز مسألة تسهم في تعقيد العلاقة بين الماضي والحاضر، ذلك التعقيد الذي أفلت أحد أوجهه من يد مروة. وجدير بالقول إن المسألة المعنية هنا ظهرت في سياق حديثنا عن العلاقة المنهجية بين السابق واللاحق. أما الوجه الذي نعنيه فهو «المعايير التي نحتكم إليها في إدراك تلك العلاقة. فالباحث مروة يأخذ على زكي نجيب محمود قوله بأنه من الممكن أن «نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث... وأن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها»[1]. ويرد مروة على هذا القول برأي لمهدي عامل يتمثل بضرورة «فهم مشكلة الموقف من التراث بأنها مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه؛ البنية الاجتماعية السابقة. أي أن موضوعتنا لا تهدف إلى أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة»[2].

لا ريب أن ما يعلنه زكي نجيب محمود هو، بمجمله وفي السياق الذي يقدم فيه، لا يصمد للنقد العلمي التراثي. ذلك لأن الكاتب يعتبر «وجهات النظر والمعايير» مستقلة عن المشكلات التي صاغتها وعبرت عنها وتجلت فيها، بحيث أنه من الممكن فصلها عنها واستخدامها مجدداً في سياق مشكلات

(١) المصدر السابق نفسه ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق نفسه

أخرى. وقد يصح التمثيل على ذلك، هنا، بالموقف الذي اتخذه جمع من علماء الكلام والفلاسفة العرب الاسلاميين المتشددين عقيدياً من المنطق الصوري الأرسطي، إذ اعتبروا أن «الأداة ـ الاورغانون» يمكن تجريدها من الشروط الاجتماعية والسياسية والذهنية التي نتجت ضمنها واستخدامها، بالتالي، لحل مشكلات علم الكلام وامتداداتها الفلسفية.

والحق، أن في الأمر وجهين لا يجوز إغفال أحدهما عن الآخر. الأول منهما يتمثل في أن «الآلة» أو «المعيار المنهجي» إذ ينشأ فإنه ينشأ من المشكلات النظرية ومعها، تلك المشكلات التي عبر عنها وتجلى هو فيها وضبطها، ولكنه حيث يدلل على جدارة منهجية ما ـ وهذا هو الوجه الثاني ـ فإنه ينفصل جزئياً عن منشأه، أي عن تلك المشكلات ليتشابك مع مشكلات أخرى لاحقة، مسهماً بذلك في تسليط الضوء عليها. ولكن هذا يحدث حين يكون هنالك قناة ما (بالاعتبارين البنيوي والوظيفي) تربط بينه (المنهج) وتلك المشكلات. وحيث لا يكون ذلك، تدخل العلاقة بينهما بصيغة اضطراب وقلق تقود إلى تشويه المشكلات إياها والمنهج ذاته. والآن، حين يعلن مروة رفضه للمعايير (أي المناهج) التي استخدمها الأقدمون رفضاً قطعياً، فإنه يلتقي جزئياً مع زكي نجيب محمود الذي يريد تبني هذه المعايير هكذا على عواهنها في إطار مشكلاتنا المعاصرة. ولا بد ان يقود كل الموقفين، إذا قيدا إلى نتيجتيهما الحاسمتين، إلى التحفظ على كون الجدلية المادية التاريخية منهج التخطي والتجاوز، الذي لا يُتخطى ولا يُتجاوز عبر المعطيات العلمية المستجدة باطراد بقدر ما يغتني بها ويثري بنيته من حيث هو كذلك، أي بنهج التخطي والتجاوز. ولعلنا نواجه ما يقترب من هذا الموقف لدى مروة في بعض دراساته الأدبية النقدية. فهو يكتب ما يلي: «ليس هناك فن يتخطى تاريخيته»[1]. ها هنا، نلاحظ أن ما يعنيه مروة بـ «التاريخية» هو أن قيم الاستكشاف والرؤية لا تقاس إلا بعلاقتها مع أشكال العلاقات الاجتماعية الحاضرة عصرها ومجتمعها، ومع مستويات الوعي الاجتماعي والأشكال المعرفة لهذا الوعي»[2]. ولكن الباحث يدقق في مقولته تلك حول تاريخية الفن، إذ يعلن احتمال تخطيها، حيث يكون هذا الأخير «استثناء نادراً

(١) حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ـ الطبعة ٣ بيروت ١٩٨٦، ص ٣٣٨.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٣٣٩.

جداً. والاستثناء يؤكد. القاعدة ولا ينفيها، وثانياً، أن التخطي الاستثنائي هو نسبي أيضاً وليس مطلقاً»[1].

إن نفي إمكانية تخطي الفن تاريخيته، على نحو ما وبالمعنى الجدلي التاريخي، يضعنا أمام مجموعة من التساؤلات التي تظل مشكلة وغير قابلة للحل، من ذلك: كيف يؤثر فينا الفن البابلي أو المصري الفرعوني أو الاغريقي وقد انقضى عليه قرون من الزمن؟ فبغض النظر عما يحققه **المنهج** الفني (الواقعي) من استقلالية نسبية عن **النظرية** الفنية، مشتركاً في ذلك مع المنهج عموماً، فإن الإبداع الفني ذاته يحقق مثل تلك الاستقلالية حيال شروط نشوئه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المشخصة. وهذا ما يشير إليه المؤلف نفسه[2].

ذلك كه يسمح لنا بالاعلان عن أن «معايير القدماء» - وهي متعددة الأوجه والصيغ - نستطيع أن نتبنى منها ما يسمح - على نحو أو آخر. وضمن جدلية الداخل والخارج التي تظهر هنا بصفتها جدلية السابق واللاحق - بالتعبير عن بعض مشكلاتنا النظرية المعاصرة، وحيث يحدث هذا، فإنه يحدث بعد إعادة بناء تلك المعايير بالصورة التي تقتضيها معاييرنا المعاصرة. ولعلنا بهذا وبذاك نغدو مخولين بتعميم ما نطلق عليه «جدلية الاختيار التاريخي التراثي»، التي بمقتضاها تتكثف رؤيتنا التطبيقية للحدث التراثي بثلاث صيغ، هي الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والغزل التاريخي، وفي ضوء هذه الجدلية تخضع، أيضاً، المعايير القديمة لعملية تفحص منطلقة من المرحلة المعاصرة نظرياً معرفياً وأيديولوجياً.

وقد نلاحظ أن حسين مروة في موسوعته حول «النزعات» كان يسير، في حالات متعددة، باتجاه استخدام مجموعة من المصطلحات والمفهومات التي تتحدر من التاريخ الثقافي العربي الاسلامي، موضوع بحثه، وذلك في سياق إعادة تبنيها وفق المنهج المادي الجدلي التاريخي. وليس في ذلك أي حرج. لأن ذلك الأخير يقوم، ضمن ما يقوم عليه، على أنه - أيضاً على الصعيد المفهومي المنهجي - وريث شرعي لما سبقه.

ولعله من الحق أن نرى في ما كتبه مهدي عامل معْلماً إجمالياً من معالم «النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية»، وهو «أن التأكيد (في العمل المذكور) هو على وجود نزعات مادية أكثر منه على وجود الصراع بين هذه النزعات التي تسميها أحياناً، بلغة هيجلية، (جنينية)، وبين النزعات المثالية المهيمنة في الفكر الواحد. إن هذا النزوع المتجلي في الإطار العام للمؤلف المذكور يثير جملة من القضايا المتعلّقة بتاريخ الفلسفة عموماً. في طليعة تلك الأخيرة تبرز التالية: هل بمستطاع الباحث المؤرخ للفلسفة أن يمسك بالخط أو بالخطوط والتعرجات والتحولات والنزعات المادية في التاريخ الفلسفي العربي الإسلامي بمعزل عن تبين الأوجه الأخرى من هذا التاريخ؟ هل توجد مثل تلك النزعات بصيغة خط مستقيم ومستقل عن المظاهر الأخرى للفكر الفلسفي، الذي نبتت فيه هذه النزعات؟ ومن ثم، هل هنالك خطان أو أكثر في التاريخ الفلسفي يمتلكان من التميز والنقاء ما يفصلها عن بعضها ويجعل الباحث مهيأً لأخذ الواحد منها دون الآخر؟ إن هذه التساؤلات تضعنا أمام نمط من **إشكالية** البحث التاريخي الفلسفي تقوم على أن الواحد من تجليات هذا التاريخ مشروطة ولادته وتبلوره وتطوره بكل تجلياته الأخرى، وعلى أن تفحص الواحد منها مشروط باستكشاف اللوحة الكلية، ففي ضوء التعريفين المنطقيين، السلبي والإيجابي، يغدو فهم وقنونة واحد من اتجاهات ذلك التاريخ الفلسفي مشروطين بفهم وقنونة هذا التاريخ برمته في مرحلة أو أكثر من مراحله أولاً، وبفهم وقنونة البنية والوظيفة اللتين يتجسد فيهما أحد هذه الاتجاهات ومن هنا، كان التركيز المضخم (ربما) على النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ليس لصالح هذه النزعات ذاتها، بقدر ما هو لصالح احتمال تغييب سياقها بدرجة أو بأخرى، وكذلك لصالح إنتاج علاقة مضطربة فيما بين هذه النزعات والنزعات والاتجاهات الأخرى في الفلسفة المذكورة. ولا يغيبنّ عن الذهن أن لحظة الصراع المفصح عنه بين تلك الأخيرة، مجتمعةً، تمثل واحداً من تجلياتها الهامة. ومن ثم، فاللحظات الأخرى التي قد تظهر بصيغ الاندغام أو التصالح أو التواطؤ أو الهيمنة لواحد من النزاعات والاتجاهات المغيبة الخ...، هي، بدورها، ذات أهمية بالنسبة إلى تحديد مساراتها ومنحنياتها وانعطافاتها. وعلى هذا، فكل إخلال في فهم الوضعية المركبة الكلية للتراث الفلسفي هو إخلال في فهم عناصرها المنفردة، ومنها المادي والجدلي والتاريخي والعقلي الخ..

واذن، البحث عن المادي وفيه هو، أيضاً، بحث عن المثالي وفيه بالاعتبارين السلبي والإيجابي وفي سياقيهما التاريخيين والاجتماعيين، وقد يكون الانحياز الفلسفي التاريخي المشروع: أساساً، واحداً من المحفزات على اختراق ذينك السياقين،

---

(1) المصدر السابق نفسه ص ٣٣٨.

(2) المصدر نفسه ص ٣٨٥.

بحيث يؤدي ذلك إلى الاعتقاد بأن الصراع الذي قد يظهر ذهنياً بين المادي والمثالي في مرحلة ما هو أيضاً صراع طبقي بين طبقتين اثنتين. إن مثل هذا الموقف، الذي قد نلاحظه في البناء العام لـ «النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية»، لا يأخذ بعين الاعتبار الكافي أنه في حقل طبقي واحد قد تظهر النزعتان المادية والمثالية، مما يضعنا أمام مفهوم «الخصومة الفلسفية» بينهما، وأنه في بنية اجتماعية واحدة تقوم، أساساً، على الفلاحين واريستوقراطيي الأرض يغيب الصراع الفكري، ليحل محله خصومة فكرية تنبني على خصومة اجتماعية طبقية. بين طبقة مالكة وأخرى حائزة (كما هو الحال في ما يطلق عليه المجتمع المشاعي القروي، أي ما سماه ماركس بنمط الانتاج الآسيوي).

هذه المسألة وغيرها مما أتينا عليه، في هذه الفقرة، قد تمثل مشكلات مفتوحة، تحتاج الى مزيد من البحث الدقيق المعمق، وذلك عبر خطين متشابكين، خط التنهيج وخط التطبيق؛ ومن ثم، فإن القول بأن الإجابة عن تلك المشكلات مرتهنة بمنهج الجدلية المادية التاريخية، أمر يستوجب مسؤولية أكبر مما اعتقد في مرحلة منصرمة بعض الباحثين الماركسيين. ويصح التنويه بأن البحث في **موضوع البحث** بنفسه قمين أن يقدم - في ضوء ذلك المنهج - كثيراً من النتائج التي قد تكون غير متوقعة ومدهشة.

وعلى ذلك، فإن الملاحظات التي أبرزناها هنا حيال بعض المسائل المندرجة في مؤلف «النزعات» هي نفسها بحاجة إلى تخصيص وتشخيص عبر البحث الميداني التاريخي التراثي. ولكنها في كلتا الحالتين ليست إلا مساءلة لذلك. المؤلف، منطلِقةً من المنهج نفسه المُختط منه (المؤلف). إن ما أنجزه حسين مروة في موسوعته الكبرى يقدم أدلة مرموقة على الإمكانات الضخمة التي ينطوي عليها المنهج الجدلي المادي التاريخي لوضع قضية التراث العربي، عموماً، في صيغته الأولية الصحيحة، من حيث الأساس. بل يمكن القول بأن مرحلة النضج في الدراسات العربية الراهنة في التراث العربي الفكري أخذت تعلن عن نفسها بقوة وعلى نحو متسم بالشمولية والعمق في الموسوعة المذكورة. إن هذا القول لا يجوز ان يجد إضعافاً له في بقاء هذه المسألة أو تلك من الموسوعة المعنية مشكلةً أو مجتزأة أو مضطربة أو مفتقدة للتدقيق أو التصحيح أو إعادة النظر. ذلك لأن العمل الريادي الكبير الذي أنجزه شهيد العقل والفكر الحر حسين مروة أكبر من أن يغيّب في ظلال مسائل تُركت للإجابة عنها. إن هذا الذي أنجزه مروة قمين ان يكون حصيلة جهد مجموعة عمل علمي. ومن هنا، فإن المشروع الفكري المروي هو بمثابة شرارة كبرى سيستمد منها الفكر العربي التقدمي المعاصر حوافز متصاعدة لإنجاز المهات الكبرى لهذا الفكر في تحرير الجمهور العربي الواسع من وطأة الاغتراب، والظلامية، والخرافة، وفي تحقيق تقدمه العقلاني التاريخي الفاعل.

ولعله من الضروري أن نأتي هنا، إشارةً، على أن ما يطرحه الآن بعض الابستيمولوجيين من ضرورة التمييز القطعي بين الابستيمولوجيا والأيديولوجيا، يمثل - في حقيقة الأمر - موقفاً عاجزاً عن تقصي الدلالة الأيديولوجية في الابستيمولوجيا والدلالة الابستيمولوجية في الايديولوجيا. وهذا الذي يطرحه أولئك - ومنهم بعض الماركسيين - لن يكون قادراً على ملاحقة جدلية الابستيمولوجيا والأيديولوجيا. وينبغي ان نضيف أن محاولات إعادة النظر في المادية الجدلية التاريخية مع موقع المطالبة بإعادة النظر في مفاهيمها الرئيسة، يمثل رؤية منافية لهذا المنهج؛ لأنها لا تأتي من البنية الداخلية للجهاز المفهومي المادي الجدلي التاريخي، أي لا تأتي من موقع التجادل بين الداخل والخارج، الخارج الذي يمثل السياق الذي نما فيه وتعضى وتبلور ذلك الجهاز، والداخل الذي امتلك فيه هذا الأخير بنيته القائمة على كونها بنية التجاوز والتخطي. وحين يتحدث البعض عن ضرورة تجاوز مجموعة من المفاهيم المادية التاريخية الجدلية في البحث التراثي العربي، مثل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية والصراع الطبقي، فإنه، بذلك، يكون قد أعاد النظر في النسقية الجدلية المادية التاريخية القائمة عليها.

إن تلك المفاهيم لا تشكل، هنا، بنياناً نظرياً مفهومياً فحسب، وإنما هي تقدم، في شخوصها، أيضاً توجهاً وبعداً منهجيين، بحيث تغدو النظرية منهجاً والمنهج نظرية، ولا نحسب أن مثل هذا الاعتقاد يخرج عن الدعوة الراهنة بلسان بعض المفكرين العرب عن نبذ الأيديولوجيا لصالح الابستيمولوجيا. فهؤلاء وأولئك لا يدركون أن الأيديولوجيا، في نسقيتها المفهومية المنهجية، تمثل ابستيمولوجيا، أي معرفة علمية منتجة لمعرفة علمية.

إن أحد منجزات مروة، في إرثه الكبير، يكمن بالضبط في تحقيق ذلك التجادل العميق، بالرغم مما يكون قد نشأ عنده من بعض المسائل أو المواقف التي تستوجب مزيداً من التدقيق والتخصيص. ونحن جميعاً حين ننجز ذلك، نكون قد قمنا بعمل يستبقيه ويقتضيه الفكر المروي نفسه.

تحية كبيرة في ذكرى استشهاده الكبير!

محاولة ابستمولوجية

في نقد قراءة حسين مروة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الاسلامي

د. كمال عبد اللطيف

- ١ -

١ - إذا انطلقنا من التسليم بأنه آن الأوان للتفكير في صياغة منظومات التأويل[١] وإنتاج المعنى المنجز في مجال البحث التاريخي بمعناه الواسع، فان هذه المسألة تزداد إلحاحاً نظراً للتداخل الكبير الذي ما فتئ يحصل بين مجالات البحث التاريخي، والبحث في مختلف العلوم الانسانية على وجه العموم.

واذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج وأدواتها المفهومية والمصطلحية، وقوانينها في مجالات المعرفة المختلفة مسألة إيجابية ومخصبة[٢]، فان الاستمرار في انجاز عمليات النقل المفاهيمي تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهمية من أجل ابراز أنماط القيم المعرفية والابستمولوجية التي تتولد عن عمليات النقل والاستعارة.

تزداد أهمية هذه المسألة - التقصي الابستمولوجي - عندما نعرف أنه بدأت ترتفع في السنوات الأخيرة، وفي مجال العلوم الاجتماعية بالذات مسألة حدود المناهج، وحدود القوانين والمفاهيم في بناء الظواهر المدروسة، من منظور تطغى عليه الحماسة الايديولوجية الداعية إلى خصوصية أصيلة[٣]، مما يجعل البحث الابستمولوجي مطلباً تقتضيه ضرورة معاينة أساليب وطرق البحث والتفكير، وذلك من أجل المساهمة في ابتكار القوالب المنهجية والنماذج النظرية الملائمة والمطابقة للظواهر موضوع البحث، وهو ما يعني أساساً مباشرة حوار ثقافي خلاق، حوار يسلم بأن منطق الجغرافية والتفرد العرقي لا يقدم البحث العلمي، شريطة ألا نكتفي بالنقل الناسخ بدون حساب، ونساهم في الابداع والانشاء والتأصيل النظري. ولا شك أن هذه الممارسة الابستمولوجية شاقة ومعقدة، الا أن المشاركة فيها بواسطة انجاز أبحاث جزئية متعددة تكفل لنا التغلب على كثير من العوائق النظرية في سبيل وضوح ملامح وحدود المفاهيم، ومن أجل نجاعة الطرق والمناهج التي نستعين بها في فهم الظواهر والأحداث والأفكار.

ضمن هذا الاطار نريد أن نقدم مساهمة في باب تأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المفاهيم والمناهج في مجال قراءة التراث العربي الاسلامي، عسى أن نتمكن من تدارك التكرار اللامجدي، والنسخ الأعمى، ونساهم في نهاية التحليل في الدفاع عن مبدأ المثاقفة المنهجية داخل دائرة الأبحاث العلمية. من أجل مزيد من توليد المعاني لرموز في أفق بلا حدود.

٢ - سينصب اهتمامنا في هذا البحث على جانب من جوانب حضور الفلسفة الماركسية ومفاهيمها في مجال دراسة التراث الاسلامي، واذا كان الأستاذ عبد الله العروى قد أبرز في مقالته الهامة «الماركسية تجاه الايديولوجية الاسلامية»[٤] أهمية تعريب المفاهيم الماركسية بترجمتها الفعلية في دراسات عينية حول جوانب متعددة من تاريخنا وواقعنا، فإن الدراسات التي سنهتم بمساءلة طريقة استعارتها لمفاهيم المادية التاريخية تندرج في هذا الاطار، اطار ترسيخ مفاهيم الفلسفة الماركسية في الفكر العربي المعاصر.

يرمي بحثنا إلى الاجابة على سؤالين أساسيين هما:

ما هي حصيلة قراءة كل من الطيب تيزيني وحسين مروّة

للفلسفة الاسلامية؟ ثم ما هي طريقة تعامل هذين المفكرين مع الأدوات المنهجية التي استعانا أثناء اعادة ترتيبها لمحاور وقضايا تاريخ الفلسفة الاسلامية؟

نريد اذن في ضوء محاولة الاجابة على السؤالين السابقين، أن نفكر في مسألة أبستمولوجية هامة تتعلق بنمط الاستعارة المفاهيمية المُنْتِجَة، ونقصد بذلك التفكير في عملية توظيف المفاهيم، ونتائج هذا التوظيف المعرفية الخاصة والابستمولوجية العامة.

يتعلق الأمر اذن ببحث يتوخى غاية أبستمولوجية، وفي سبيل هذه الغاية يقارب نصوصاً ومفاهيم محددة، وذلك من أجل مراكمة أبحاث حيوية متعددة تتيح لنا تعميق التفكير في صعوبات نقل واستعارة المفاهيم، لنتمكن في مجال التأريخ للفكر الاسلامي من مراجعة طرق استخدامنا للمناهج وأدواتها المفهومية ونعمق مجال الدرس وأساليب الدراسة.

ولا بد من الاشارة في نهاية هذا التقديم الى أن المسألة التي نرومها ليست سهلة تماماً، وذلك لأن متابعة عملية التأريخ في بعدها المنهجي مسألة في غاية التعقيد، خاصة وأنها تفترض وعياً مركباً، وعياً بمادة التأريخ، (المدارس والاتجاهات الفلسفية الاسلامية)، ووعياً بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية الموظفة بغاية استعادة التراث، (أهم المفاهيم التي تشكل نسيج المادية التاريخية).

- ٢ -

لقد أصدر كل من الأستاذ الطيب تيزيني والأستاذ حسين مروّة مؤلفاتها حول تاريخ الفلسفة الاسلامية في السبعينات، ودشنا عن طريق هذا الصدور بداية جديدة في التأريخ للفلسفة الاسلامية الوسيطية، وقد حاولا معاً ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا بل مارسا أيضاً تصفية حساباتها بصورة جذرية مع الكتابات السابقة عليها ابتداء من الكتابات الوسيطية المتمثلة في مصنفات المذاهب والفرق والطبقات إلى كتب المحدثين، وعلى رأسها كتابات مصطفى عبد الرازق وابراهيم مذكور، وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين.

مقابل ذلك امتازت كتابتها بالدفاع عن منهجية جديدة في قراءة التراث الفلسفي الاسلامي، بالاضافة إلى تحديدهما لمنطلقات سياسية جديدة في التعامل مع هذا التراث.

نحن معهما نتابع بشجاعة وحماسة كبيرة ما بدأه مصطفى عبد الرازق [٥] من ضرورة اتخاذ موقف من التراث ومن الماضي، لمواجهة معضلات الحاضر، ومعهما أيضاً نتابع درجات تطور الوعي المنهجي في مقاربة الفلسفة الاسلامية.

لن نفصل القول في الاستراتيجية السياسية الموجهة لتعاملهما مع التراث فهذه قضية لا ترتبط بالضرورة مع منطلقات بحثنا، إننا سنهتم بالدرجة الأولى بأسلوب تعاملهما مع الجهاز المفاهيمي الذي يسلمان بنجاعته النظرية والتاريخية في تناول موضوع دراستهما، التراث الفلسفي الاسلامي، كما أننا لن نقدم محتوى أعمالهما ولو في صورة مختزلة، لأننا نفترض بحكم انتشار أعمالهما متابعة وإلمام القارئ بخلاصاتها، وهذا لا ينفي أن عملنا يتضمن بعض الاشارات المقتضبة الى نتائج أعمالهما بناء على مقتضيات التحليل والمناقشة، وليس بغاية التلخيص والعرض الخالصين.

لا بد من الاشارة في هذا السياق إلى أننا لا نجادل في أهمية مؤلفات هذين المفكرين سواء بحكم ظرفيتها، (ملابسات التأليف التاريخية والسياسية)، أو بحكم توجهها العام (الاختيارات السياسية للمؤلفين)، فتلك قضايا لا علاقة لها بهذا البحث، ويمكن أن تشكل موضوع دراسات أخرى. إننا لا نقلل من قيمة الاعتبارات السابقة ولكن من داخل الايمان بأهم مبادئها - التي أصبحت ملكا معرفياً مشاعاً - نمارس قراءة تتوخى تصفية حسابها مع الثبات اليقيني والقطعي الذي طغى على تعامل عدد كبير من الماركسيين مع المادية التاريخية في روحها ومفاصلها المنهجية.

نجد في كتاب الطيب تيزيني الرئيسي «مشروع رؤية جديد للفكر الاسلامي في العصر الوسيط» [٦] مقدمة تحت عنوان «على طريق الوضوح المنهجي» [٧] وهي مقدمة تصرح بوجهة الدراسة والمشروع، وتحدده في البحث في الفكر الفلسفي الاسلامي المادي، كما توضح منطلقات الباحث في التاريخ، حيث يسلم «بوحدة التاريخ الانساني»، ومبدأ «النمو الذاتي للتاريخ» [٨]، وأثناء عرض الباحث لموضوع بحثه ومنطلقاته في هذه المقدمة نكتشف طريقة غريبة في الكتابة، إنه يلوح بمفهوم «العلم» ومفهوم «المنطق اللاتاريخي» [٩] بدون أي حصر أو تدقيق منهجيين، وبدون أي احالة تشير إلى الاطار المرجعي الذي يفكر الباحث انطلاقاً منه أو بواسطته ومن خلاله.

أما ملاحظاته التقويمية للدراسات التراثية التي سبقت أعماله، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة في قراءة التراث [١٠]. وعندما نقرأ الجزء الأول المفصل من مشروعه الكبير «من التراث

الى الثورة »[11] نعثر على ما يسميه « دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي »[12]، وهو دليل يعتمد على المادية التاريخية باعتبارها حسب تعبيره « آلة علمية »[13].

أما في كتاب حسين مروّة « النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية »[14] فإننا نجد نفس المشروع، وفي اطار مقدمة منهجية طويلة نعثر على موجهات التأريخ وأسسه، كما نعثر على موقف الباحث من المناهج ذات التوجيه السلفي، والمناهج الاستشراقية والمناهج التاريخية اللاجدلية، حيث ينتقد الباحث نماذج من المؤلفات السابقة، ويدعو إلى تبني تطبيق مفاهيم المنهج المادي التاريخي الذي يكفل وحده بالمفرد معرفة مراحل تاريخ الفلسفة ويساعدنا على كشف المحتوى المادي التقدمي للفلسفة الاسلامية[15].

تتجه المقدمات المنهجية ـ التي قدمناها بشكل مختزل في الفقرات السابقة ـ في الكتابين نحو التصريح بالمنهجية المتبعة في البحث، وإذا كنا نسلم بأن مقدمات الأبحاث تكتب بعد الانتهاء من هذه الأبحاث، رغم أن التقليد يضعها في البداية، في المقدمة، فإننا نشك في أن مقدمات أبحاث تيزيني ومروّة قد وضعت بعد الانتهاء من أبحاثها، وذلك لأنهالا تستثمر جهود عمليات البحث، ولا تحيل إلى صعوباته، بقدر ما تقرر مجموعة من المقدمات والمسلمات، وبصورة قطعية وجازمة، من هنا فقرها الابستمولوجي[16]. واذا كان من المعروف أن المقدمات المنهجية للبحث العلمي في مجالات المعرفة المتنوعة تتيح للدارسين امكانية مساءلة المفاهيم والقواعد والمسلمات والمصطلحات وأنماط التحليل من أجل بنائها واعادة بنائها في ضوء اجراءات البحث وعملياته الداخلية، فنحن في هذه المقدمات أمام مواقف نقدية من مناهج سابقة، وأمام أوليات للبحث، لكننا أبعد ما نكون على طريق الوضوح المنهجي، أو التأصيل المنهجي، أو التفكير في المفاهيم، وفي سبل الاستعانة بها من أجل إنتاج دراسات تتيح لنا نقداً جذرياً للتراث، أو تتيح لنا لذة كاملة في الالتفات نحوه، في الالتفات اليه...

تقدم المحاولات التأريخية التي نحن بصدد التفكير فيها نموذجاً لمشروع يروم تأويل الحضور الفلسفي في الاسلام من منطلق مادي تاريخي، وبناء عليه فإن هذا النموذج التأويلي المنجز يسلم بأوليات الرؤية الفلسفية المادية للتاريخ، هذه الرؤية التي تدافع أولا وقبل كل شيء على تاريخية الممارسة النظرية للانسان، كما تؤكد على التفاعل الجلي لهذه الممارسة مع آليات الصراع التاريخي المتعددة والمتنوعة.

وضمن منظور هذه الفلسفة تم عملية استدعاء مجموعة من المفاهيم من أجل استنطاق البنية التاريخية الاسلامية بواسطتها بغية كتابة تاريخ جديد للفلسفة الاسلامية، ولعلنا فعلا ومن خلال أعمال الباحثين أمام طموح مشروع، شريطة أن يعي نسبيته، ويعي وحدته ضمن أفق التنوع المنهجي اللامحدود...

يمكن أن نصوغ النمط التحليلي الذي سنعتمده في مناقشتنا لبعض الجوانب المنهجية في هذه الأعمال في القضايا الآتية:

١ ـ التحليل ومرجعية التحليل.
٢ ـ التاريخ بين الحضور والغياب.
٣ ـ المفاهيم، استعارة أم تأصيل؟

لنحاول تقديم عناصر هذا التصميم التحليلي بصورة تجعلنا نقف أساساً على آلية الاستعارة المفاهيمية المنجزة في ابحاث تيزيني ومروّة حول تاريخ الفلسفة الاسلامية.

أولا ـ التحليل ومرجعية التحليل

تحضر في كتابة تيزيني ومروّة جملة من نصوص ماركس وأنجلز، وهي تحضر باعتبارها شهادات قاطعة، وسيلة للحسم. وقد لا نختلف في هذا الأمر ما دامت القناعة الفلسفية مسألة اختيارية، لكن الأمر الذي يستوجب الخلاف هو حضور النصوص برسومها، وغياب محاورة محتواها، فلا يمكن أن نحدد في مسلمات الرؤية بدون أن يحصل أي تغيير يذكر في عمليات الاستدلال والتحليل، وصياغة الأبنية الفكرية والتاريخية. فماذا تعني استعادة النص الماركسي عند محاولة دراسة التراث الاسلامي في جانبه الفلسفي؟

نحن نعتقد أن المعنى الأساسي لهذه الاستعادة يتحدد في المسعى التأسيسي الرامي إلى إخصابه، وإخصاب مفاهيمه، ويحصل الاخصاب بالتوسيع أو التضييق أو النفي، وهو ما يدعم الاستدعاء الايجابي الذي لا يكتفي بالشهادة والقياس، والنفحة الاطلاقية المعلنة، بل يفعل في البنية المدروسة بالصورة التي تولد فعلا رؤية جديدة للتاريخ وللانتاج النظري عبر التاريخ.

لقد ظلت مرجعية التحليل في الابحاث التي نحن بصددها جملة استشهادات، ولم ينتج عن هذه الاستشهادات أي تحول نوعي في بنية الظاهرة المدروسة، فعدنا لنكتب من جديد تاريخاً يرسم الملامح العامة لمجتمع الجزيرة العربي الجاهلي، ثم لمرحلة ظهور الاسلام، ثم عرض نماذج من أعلام الفكر الفلسفي وبعض المذاهب الكلامية والمواقف الصوفية، بواسطة قراءة تخلت عن التاريخ، وظلت تذكرنا بكثير من الرتابة في القول في مقدمات الفصول وخلاصاتها، وفي فقرات الربط، وعدد الاستشهاد بالتارخ الجدلي المادي للفلسفة الاسلامية

باعتبارها حلقة ضمن صيرورة تطور الفلسفة المادية عبر التاريخ.

نقف في دراسة حسين مروّة على التصميم الآتي:

١ - دراسة الفلسفة العربية الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عطية تاريخية.

٢ - كشف النزعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة.

٣ - دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا التراثية، لا من خلال الشخصيات.

٤ - تحديد مراحل الفكر العربي على أساسُ تطوره نحو الفلسفة، وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفي، ثم بذور النظر الفلسفي الكلامية، وحركة الفلسفة المستقلة [١٧].

يتضح من المخطط الدراسي السابق أن الأسس الفلسفية الموجهة للاختيار الفلسفي عند الباحث لم تولد أي تطوير لأساليب تحليل قارة الفلسفة العربية الاسلامية والتاريخ الذي واكبها وحدد شروط انتاجها الواقعية والمعرفية، بل أكثر من ذلك نلاحظ أثناء تحليل الموضوعات المذكورة أن الباحث لم يتجاوز الأسئلة التقليدية والأطروحات المتداولة، فظلت تحكم منطق تحليله لبعض متون الفلسفة الاسلامية قضايا من قبيل: يونانية الخطاب الفلسفي الاسلامي، الفلسفة كتتويج للجدل الكلامي... لم تخلص الفلسفة الجديدة المسلم بنجاعتها في الرؤية ومنهجها ومفاهيمها في التحليل من أسئلة القدماء، وأسئلة المحدثين المنتقدة بشدة كبيرة في المقدمات المنهجية، ولم تسمح الأرضية المرجعية المعتمدة على نصوص ماركسية مُسْتَلَّة من سياقها، أو على ملخصات «العلماء السوفيات» في تاريخ الفلسفة. ومصنفات الاقتصاد الماركسي المدرسية والقطعية [١٨]، على تغيير أساليب التحليل، انها لم تغير بنية مقاربة تاريخ الفلسفة الاسلامية رغم كل المفاهيم المرسومة على سطح الكتابة: الابحاث موضع الدرس.

نريد أن نوضح هنا أن قناعة المؤلفين بالمادية التاريخية لم تولد في أبحاثهم اطاراً جديداً مبتكراً في التحليل، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث وظلت كذلك في نهايتها، يعود السبب في ذلك في اعتقادنا إلى تغييب أسئلة **التأصيل النظري**، هذه الأسئلة التي تبيح وتتيح امكانية اختبار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون ذلك بالتخلص من نصوص الاستشهاد واستحضار روحها المنهجية، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب الجاهز واستحضار روح وآلية التفكير الماركسي في مستوى الممارسة

عن طريق إعادة إنتاج خطابه بناء على معطيات تاريخية عينية، وهنا نصل إلى العنصر الثاني، حيث يمكن أن نتساءل عن طبيعة مادة التاريخ التي لحمت مصنفات تيزيني ومروة، ما دام التاريخ هو بؤرة القراءة ومركزها في هذه المصنفات.

٢ - التاريخ بين الحضور والغياب

عندما نسلم بأن استراتجية المادية التاريخية في مجال البحث العلمي عموماً تتجه نحو التاريخ باعتباره مجال استقطاب كل فاعليات الانسان في الوجود، فإن اعتماد هذه الاستراتيجية تقتضي المعاينة الدقيقة والجادة لمحتوى ومادة التاريخ في صيرورته وتفاعله، في تطوره وانكفائه، من أجل بناء تاريخي مطابق لتناقضات الوجود التاريخي الحي. ضمن هذا الأفق يوضح مؤرخ الفلسفة اليونانية الكبير جون بيير فرنان J.P.Vernant في معرض حديثه عن الاطار التاريخي للمجتمع اليوناني القديم [١٩]، أن مفهوم نمط الانتاج العبودي الذي تم ترسيمه في خطاطة أنماط الانتاج الخماسية في الأدبيات الماركسية الوثوقية [٢٠] لا تصلح لتفسير البنية الاقتصادية اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، وأن مفاهيم أخرى مثل الصراع الطبقي، والتناقض الرئيسي والتناقض الثانوي، وأولوية الاقتصادي في التحول التاريخي الخ... لايمكن نقلها كما هي من سياق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي من أجل معرفة بنية التاريخ اليوناني الكلاسيكي والقديم، وهو يدافع عن رأيه من خلال بحث تاريخي يستعين بأحداث الدراسات التي أنجزت حول التاريخ الاقتصادي والسياسي والفكري لبلاد اليونان.

نقف في هذا المثال على كثير من الجرأة والشجاعة في البحث، خاصة وأن الباحث جون بيير فرنان J.P.Vernant ينجز تحليله انطلاقاً من المسلمات الكبرى للمادية التاريخية، وأهمها في نظرنا المسلمة الكبرى والعامة المتعلقة **بتاريخية الممارسة النظرية للانسان**. إنه يبرز في البحث الذى أخذنا منه المثال السابق أن نصوص ماركس وانجلز المتعلقة بالتاريخ القديم، لا يمكن استعادتها كما هي، فقد كانت تقدم خطاطات سريعة حول المجتمعات القديمة، وغالباً ما كانت تلك الخطاطات تنتج وتنجز حسب مقتضيات التعميم في بعض لحظات الصراع السياسي والايديولوجي، ومن هنا فانه لا يصح أن تستعاد تلك النصوص، والمفاهيم التي تضمنتها كما هي، وبدون أي احتراس، ويبقى أمام الباحثين المقتنعين بنجاعة الرؤية المادية للتاريخ أن يحاولوا بناء التاريخ القديم في ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخي القديم، وليس انطلاقاً من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الانتاج

الرأسمالي أو المتعلقة بخطاطة تاريخية عامة وسريعة بدون الالتفات إلى ظرفيتها وحدودها النظرية. انني أستعرض هذا المثال لأظهر أن بعض المؤرخين الماركسيين الغربيين الذي يتبنون **روح الماركسية، وليس نصوصها** يمارسون تحليل تاريخ أوروبا من أجل بناء أنماط انتاج مطابقة للتاريخ، رغم أننا نقول في العادة وتحت ضغط التعميم الايديولوجي الصرف إن التحليل الماركسي الذي يستوحي التاريخ الأوروبي قد صاغ قواعده بناء على استقصاء شمولي لهذا التاريخ، فماذا نقول عندما يتعلق الأمر بالتاريخ العربي الاسلامي الذي لم يكن وارداً في ذهن ماركس وإنجلز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم؟ ماذا نقول عن المراحل التاريخية التي لم تكن واردة بصورة عينية لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية؟ [٢١].

ينتج عن السؤال أن مطلب كتابة تاريخ الاسلام مطلب حاسم بالنسبة للمؤرخ الذي يلتزم بأوليات ومفاهيم المادية التاريخية، وذلك من أجل أن نستعيد تاريخاً متخيلا ونسقطه بدون احتراس على تاريخنا الفعلي الذي يطويه النسيان والتناسي.

ومن الغريب حقاً أن خطاب الباحثين تيزيني ومروّة لا يحترس تماماً في اطلاق مفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الاسلامية، ولا يشكك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية من أجل المساهمة في **توسيعها وإعادة صياغتها**، مما أدى ويؤدي إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية.

إننا نعتقد أن التاريخ ليس مجرد **تحقيب جاهز وفارغ** ولعل التحقيب المعتمد على مفاهيم عامة من قبيل نمط الانتاج، التشكيلة الاجتماعية،صيرورة وحتمية التناقض، قابل **للتوسيع والتعديل** بناء على **مقتضيات التاريخ**، ومن هنا فان المفاهيم المذكورة سلفاً لا يمكن تعميمها بنسخها، ان التعميم المنتج هو التعميم الذي يكون بواسطة التأصيل النظري القادر على صياغة النماذج النظرية المعتدة من أجل اغناء وتوسيع الرؤية المادية للتاريخ حسب متطلبات الصراع التاريخي الفعلي القديم والمتواصل.

ولعل من بين النتائج التي تترتب عن التصور السابق أن مبدأ التاريخية لا يمكن أن يظل مجرد **تحقيب اقتصادي، زماني ضيق** [٢٢]. بقدر ما سيصبح أكثر اتساعاً وذلك في تجاوب تام مع بعض نصوص ماركس التي يتم في الغالب السكوت عنها والتي كانت تعبر عن تودده من مسألة تطابق الفكر مع الأنماط الاقتصادية وبصورة آلية [٢٣]، وهو ما يعني اتساع مجال التحقيب التاريخي وتنوع أسسه، أي عدم خضوعه الحتمي لنمط الانتاج الاقتصادي السائد. كانت الملاحظات السابقة تتعلق ببعض الأوليات المنهجية التي نعتقد بضرورة التفكير فيها **قبل واثناء وبعد** ممارسة البحث التاريخي في بنية القول الفلسفي في الاسلام، واذا ما أضفنا إليها ما نعرفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين المختصين في الكتابة التاريخية حول واقع الكتابة التاريخية حول الاسلام وعصوره، حيث يظهر هؤلاء أن الدراسات التاريخية العلمية والجادة حول تاريخ الاسلام لا يتجاوز عددها أصابع اليدين [٢٤] أدركنا الصعوبات الجمة التي تعترض مؤرخ الفكر المقتنع بقواعد المادية التاريخية. لكن ما العمل في هذه الحالة؟

سنجيب عن هذا السؤال من خلال متابعة نماذج من التحليل التاريخي المتبع في الأبحاث التي نحن بصددها، وفي نفس الوقت سنحاول تقديم نماذج وأمثلة من المفاهيم الموظفة أثناء هذا التحليل من أجل معرفة **حدود ومحدودية** قراءة تيزيني ومروّة التاريخية لتاريخ الفلسفة الاسلامية.

٣ ـ المفاهيم: أستعارة أم تركيب؟

تطفو فوق سطح أبحاث الطيب تيزيني وحسين مروّة مفاهيم متعددة تحيل إلى بعض نصوص ماركس بتوسط شروح ومختصرات مدرسية،ومن النادر أن نجد في كتابتها متابعة معمقة لبعض المفاهيم أو الفرضيات أو القواعد. وفي الحالة التي يقدم فيها حسين مروّة مثلا بعض التحفظات حول بعض المسائل المنهجية الهامة، فانه سرعان ما يقفز على هذه التحفظات، ليؤكد نفس القضايا التي أثارت هذه التحفظات [٢٥].

من أهم المفاهيم المستعملة في المؤلفات المدروسة يمكن أن نذكر العينة الآتية:

١ ـ علاقات الانتاج الأبوية البدائية.
٢ ـ العبودية.
٣ ـ الارستقراطية التجارية.
٤ ـ الاقطاع.
٥ ـ الجماهير.
٦ ـ الديمقراطية.
وتحيل هذه المفاهيم الى البنيات الاقتصادية والسياسة والاجتماعية.
٧ ـ المثالية والمادية وهما مفهومان يحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية.

لا بد من الاشارة هنا إلى أن استعمال هذه المفاهيم في

سياق التحليل لا يعتمد أي توثيق يدعم التحليل أو يبرره، فما أكثر الصفحات التي يشير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية في منتهى الأهمية بدون اعتماد أي اطار مرجعي يذكر سوى سيولة الخطاب المتضمن لمجموعة من المفاهيم بدون أي حصر أو تحديد يعين ويدقق معاني وحدود المفاهيم والمصطلحات.

لنقرأ على سبيل المثال لا الحصر النماذج التحليلية الآتية:

يقول الطيب تيزاني: «ان المجتمع العربي في حقبة «الجاهلية» كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً، ثم تطور في الحقبة العربية الاسلامية إلى الاقطاعية ليس عبر العبودية، وانما بشكل مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية، من حيث هي نظام اجتماعي متكامل ومتطور وشامل، والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذلك، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع»[٢٦].

ثم لنقرأ نموذجاً ثانياً لحسين مروّة حيث نعثر على استعمال الباحث لنفس المفاهيم المستعملة في الفقرة السابقة.

«كان النظام الاجتماعي هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد أدخل الأمويون - وعلى رأسهم معاوية - عنصراً جديداً في توحيد سلطة الاقطاع، اذ أصبح هو وأسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والأحرار في العمل الزراعي»[٢٧].

نحن لا نعتقد أن الفقرات المذكورة تتيح معرفة محددة. ولعل المفاهيم التي تتضمنها من قبيل **اقطاع، عبودية، مجتمع أبوي، عبيد** لا تعتمد أي سند تاريخي عن طريق الإحالة، كما أنها لم تضبط ولم تدقق في سياق التحليل التاريخي المنجز في الأبحاث المدروسة، ومعناه أننا أمام غياب أي احتراس منهجي في إطلاق المفاهيم.

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الطبقي الرأسمالية يتحدث مروّة عن صراع الارستقراطية التجارية مع الصعاليك[٢٨] في الجاهلية، ويتحدث تيزيني عن صراع تجار وسدنة الكعبة مع الارقاء[٢٩]، ويتم انطلاقاً من المفاهيم العائمة السابقة تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائي الحاد بدون أي تحليل عيني يذكر.

إننا نعتقد أن **العام العيني** وهو **مجال التاريخ**، أوسع بكثير من **المجرد العام** حسب **المنظور التاريخي النسبي**، أما الصبغة الاختزالية للصراع فانها لا تقدم الكتابة التاريخية وخاصة عندما تعتمد النسخ المباشر والمقايسة الصورية، ومن هنا فاننا نتصور أنه من الصعوبة بمكان انجاز ودراسات حول التاريخ الاسلامي بالاعتماد على مفاهيم المادية التاريخية ما دامت لم تتوفر الدراسات المونوغرافية المعمقة والدقيقة حول **وضع الارض** في تاريخ الاسلام، وضعها القانوني والاقتصادي، ثم **بنية المدن** والمناطق الحضارية الاسلامية في علاقتها بالأمصار البعيدة، وكذلك **بنية السلطة السياسية والمعرفية** والتي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وكذلك معرفة **بنية أنماط الكتابة الرمزية والخيالية**... ولعل المساهمة في إنجاز أبحاث تاريخية جزئية حول هذه البنيات الأساسية **الأرض والمدينة والمعرفة والسلطة والخيال**[٣٠] تساعدنا عند توفرها على تحديد نمط الانتاج التاريخي النظري المتشكل في المجتمعات الاسلامية.

وفي غياب تحقق وفرة في الدراسات المذكورة يتم الحديث في مؤلفات تيزيني ومروّة عن أنماط القول الفلسفي الاسلامي بنفس أسلوب الحديث عن الأبنية التاريخية التي ولدت هذه الأنماط.

فلم تفكك الأبنية الفلسفية الاسلامية في الأبحاث المذكورة لا من حيث بنيتها الاستدلالية، ولا في نوعية الروابط التاريخية التي لحمت تشكلها النظري التاريخي، ومقابل ذلك تم تغليب آليات القراءة الايديولوجية الاسقاطية على آلية مساءلة النصوص نظرياً وتاريخياً من أجل كشف **بنية التوتر** التي حددت في نظرنا جانباً من معاني **تبلور وتفسخ** القول الفلسفي في الاسلام.

لنقرأ مرة أخرى نماذج تحليلية مما كتب هذان الباحثان عن تاريخ الفلسفة الاسلامية.

يقول حسين مروّة: «استعمل المنطق اليوناني سلاحاً طبقياً بيد كادحي البصرة كشغيلة الأرض والعبيد... والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفية»[٣١].

ثم يقول نفس المؤلف متحدثاً عن فلسفة الفارابي: «تعبير عن أيديولوجية الفئات النامية في المدينة والريف كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية»[٣٢].

لنتابع قراءة نفس البنية التحليلية في فقرة أخرى للطيب تيزاني: «إن قانونية التطور الفكري الاسلامي العربي تكمن في عملية تكون وتطور اتجاهين فكريين رئيسيين متعارضين قليلاً أو كثيراً، هما الارثوذكسي ويضم الفلسفة المثالية والايمانية الدينية الغيبية والمادى الذي يقيم مع العقلانية الهرطقية ومع الجدلية رباطات وثيقة»[٣٣].

لن نعلق بشكل مباشر على الفقرات التي قدمنا، ونكتفي بالقول بأن مسألة تصنيف تاريخ الفلسفة الاسلامية في المؤلفات موضوع الدرس لا يتم التميز فيها بين بعض جمل ماركس وانجلز ذات الصبغة السجالية المؤقتة والعارضة، وبين الموقف التأريخي الفعلي، وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية في حدوده الرحبة أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور وبشكل قسري، مفترض بصورة قبلية، وبدون أي دعم تاريخي.

فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتها وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية، فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير، ولعل في أبحاث الأستاذ أحمد أركون والأستاذ محمد عابد الجابرى[٣٤] ما يؤكد ما نحن بصدد الاشارة إليه، فالنص الفلسفي الاسلامي نص عصي على الفهم، ولا يكفي المبضع الجاهز لاستنطاقه وفك مغلقاته النظرية والتاريخية، ولعل من بين أسباب اختناقه **الحصار اللاهوتي** الذي لحم ملامحه وصاغ له الحدود والآفاق. ومن هنا فإن النتيجة المتسرعة الآتية: «ان الفكر العربي الاسلامي الوسيط الفلسفي أو النظري بشكل عام لم يتقوقع في إطار المشكلات الوجودية (الأنطولوجية) الضيقة، بل طرح من خلال ذلك قضايا المجتمع والانسان، بما في ذلك مفاهيم الحرية والحتمية والتطور والديمقراطية والعمل والمعرفة»[٣٥] لا تعبر عن مضمون ومحتوى بنية القول الفلسفي في الاسلام[٣٦]

ولا بد من التأكيد هنا أن منظومة التأويل الفلسفي الاسلامي في حاجة الى كثير من الفحص والتأمل من أجل كشف آليتها بما يتيح معرفة أشكال **تشظي وتبعثر القول الفلسفي في الاسلام**، ومن هنا فان ثنائية النزعات المادية والمثالية في الفلسفة الاسلامية تشكل مشروعاً تبريرياً أكثر مما تشكل مشروعاً في البحث والتاريخ.

نحن نعتبر في اطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة الاسلامية والإنتاج النظري الاسلامي في كليته أن الاستماع إلى الايقاع التاريخي للقول الفلسفي في الاسلام يتيح لنا المساهمة في الدفاع عن **تاريخية** قد لا تقر **بأولوية الاقتصادي** في التاريخ، وقد لا تقر **بثنائية الصراع الطبقي، وثنائية المادية والمثالية** قد تكشف لنا **توسط عوامل ومعطيات تاريخية** أخرى ساهمت بأدوار حاسمة في تطور الإنتاج النظري الاسلامي.

تستعار اذن في مؤلفات الطيب تيزيني وحسين مروة مجموعة من مفاهيم المادية التاريخية، من أجل قراءة التراث الفلسفي الاسلامي، لكنها لا توظف في نظرنا بصورة إيجابية، ذلك أن نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر يقتضي تجنب **الاستخدام اللفظي** لهذه المفاهيم من أجل **استخدامها المنتج**، حيث تزداد قوتها التعميمية وتمنح **صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع**.

أن التوسير Althusser مثلا عندما استعار مفهوم **القطيعة الابستمولوجية**[٣٧] من الابستمولوجيا الباشلارية من أجل قراءة كتابات ماركس مارس على المفهوم المستعار والمنقول عملية **تعميم ايجابية**، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره من اطاره إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لمفكر بعينه، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم وأصبح الأخير بواسطة هذه العملية أكثر **اتساعاً** فنتج عن ذلك تولد معرفي منهجي جديد. أما مفهوم **الاقطاع** في نصوص تيزيني ومروة فإنه لم **يتسع**، ولم **يتقلص** عن طريق المجال التاريخي الجديد، بقدر ما تم استرجاعه في صورته الأولى، أو لنقل بتدقيق أكثر في **رسمه الحرفي** مما حوله في الكتابات المدروسة إلى مفهوم **متخشب ويابس**[٣٨].

ليس من السهل إذن أن نقوم بنقل المفاهيم كما هي تحت غطاء **كلية وكليانية مفترضة أو قسرية**، أو بدافع نزعة **يقينية مطلقة**، فحقب التاريخ ليست نسخاً متكررة ومتجانسة تماماً، وصيرورة الكل التاريخي أوسع مما يمكن تصوره، والاستماع إلى التاريخ عندما يتم فعلا **يوسع المفاهيم ويغنيها**، كما يقلص بعضها ويدفع إلى **إعادة صياغة** بعضها الآخر، وقد يدفعنا في بعض الحالات إلى الغاء بعض المفاهيم وابتكار بدائلها في قلب الممارسة المنتجة، ومن هنا فان النقل الذي يطغى عليه الطابع الايديولوجي لا يولد الفهم بقدر ما يؤدي إلى نتائج من قبيل: «ان تاريخ الفلسفة هو ماضي الصراع الايديولوجي الناشب في الحاضر، وأن المادية التاريخية هي مفتاح الحقيقة كاملة»[٣٩]. ففي هذا الكلام كثير من تغيب التاريخ، وهو حجر الزاوية الأول في المادية التاريخية.

لا نريد أن يفهم من سياق هذا التحليل أننا بصدد الدفاع عن **خصوصية عذراء أو أصالة متفردة** تعلو على ارادة فهم أو تفسير أو تعقل، إننا بالعكس من ذلك نسلم **بالقدرة التفسيرية للنماذج المنهجية العلمية المتعددة**، ونسلم بقدرة هذه النماذج في صياغة قواعد تيسير الفهم والعمل، **والتعقل والممارسة** ولكننا لا نريد باسم «العلم» أن تتحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان، وبدون أي احتراس منهجي يجعلنا ننسى مطلب

اليقظة اللازمة لكل ممارسة معرفية، ونتيه في ممارسة **النقل** بدل **ممارسة التفكير** [٤٠].

إن النتائج المكلفة والباهظة الثمن التي نصل اليها من خلال مراجعتنا للكتب المذكورة تؤدي إلى تحويل التاريخ العربي الاسلامي إلى تاريخ صراع بين طبقتين هلاميتين، والفلسفة إلى فلسفتين متصارعتين مثالية ومادية، والمنهج إلى ثوري ومحافظ، جماهيري وبرجوازي، لينتهي البحث ما دام التاريخ واضحاً بالصورة التي عرضناها وهي صورة تغشي البصر والبصيرة...

- ٣ -

قدمنا في الصفحات السابقة مجموعة من الملاحظات حول مشروع الرؤية الجديدة لكل من الطيب تيزيني وحسين مروّة في التعامل مع التراث الفلسفي العربي الاسلامي. وقد حاولنا إبراز طريقة تعاملها مع بعض مفاهيم ومبادئ المادية التاريخية، كما حاولنا ابراز صعوبات نقلها للمفاهيم كما هي وبدون حساب ابستمولوجي أو تاريخي يذكر، وهو أمر يوضح **سيادة الوثوقية** التي لا تعسف بالرؤية ولا تسمح بالانصات البارد والهادئ لايقاع التاريخ. فكيف نستطيع تجاوز هذه الصعوبات؟ وكيف يمكن الاستفادة من الجهاز المفاهيمي الذي ابتكرته المادية التاريخية في قراءتنا لتراثنا؟

نحن نتصور أنه لا يمكن لمفاهيم المادية التاريخية أن تستعيد حياتها في المستوى المنهجي، الا عندما يعاد ابتكارها بأشكال لا أحد يستطيع رسم ملامحها النهائية، وذلك في ضوء كل المنجزات الجديدة التي ما فتئت ترتب في حقولها المعرفية وحقبها التاريخية، والتي لم تكن قد وجدت في وقت تشكل الملامح الأولى لهذه الفلسفة في القرن التاسع عشر.

إن مفاهيم الصراع الطبقي الثنائي الحاد، وأولوية الاقتصادي في نمط الانتاج الرأسمالي، لا يمكن أن تسعف بمعرفة معمقة بتاريخ أي حقبة ماضية، ومنها المراحل التاريخية العربية الاسلامية، الا عندما تغتني بمنجزات أبحاث العلوم الانسانية الجديدة، الانتربولوجيا الدينية، ومناهج تحليل المعطيات الاقتصادية، ونتائج الأبحاث الانتربولوجية المتعلقة بموضوع القرابة، ومعطيات تحليل السلطة، والسلطة في علاقتها بالمعرفة، ثم نتائج الدرس اللسني ودرس السيمولوجيا... ولعل استثمار وتوظيف المفاهيم المتعددة المبتكرة داخل تلك النماذج المعرفية يساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المفاهيم ،ويجعلنا نمارس فعلا مبدأ إعادة البناء، إعادة إنتاج المعاني عن طريق التوسيع والتضييق، والالغاء والابتكار، وهو ما يعني بالضبط **ممارسة فعل الابداع عن طريق المشاركة في انتاج المعرفة بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية، والأدوات المنهجية السائدة**، أينما وجدت، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح باخصابها **والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها**.

ولا يكتسي هذا التنويع مجرد **صيغة تقنية**، إنه يكتسي أساساً **صيغة فلسفية**، ذلك انه يقتضي اختباراً معرفياً، جديداً، طريقة جديدة في صياغة الاشكاليات، ومقابل ذلك يؤدي هذا الاختبار الجديد إلى رفض **الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة، والعلم الكلي، والخصوصية العمياء، والأصالة المتفردة... في سبيل تعدد منهجي** يقطع مع **كل ضلالات واحدية الرؤية المنهجية**.

ومما لا شك فيه أن القشرة الوضعية التي غلفت النواة المعرفية للماركسية، لم تعد قادرة على احتلال نفس الموقع المعرفي الذي كانت تحتله في القرن التاسع عشر ـ بناء على منطق التاريخ ـ، ومعناه أن تطوير مفاهيمها مسألة ملحة، وأن هذا التطوير لا يتم الا بمتابعة الاجتهادات المعرفية التي يتم ابتكارها في حقول معرفية مختلفة، في مجال اللسنيات والاقتصاد والانتربولوجيا والتحليل النفسي وكتابة التاريخ، ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية التي تنتجها هذه الحقول المعرفية يمكننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا. وفي هذه الحالة بالذات تكون استعارتنا لمفاهيم المادية التاريخية أقل وثوقية وأكثر وفاء لروح **الموقف الماركسي التاريخي المنفتح والمفتوح**.

وربما كانت الملاحظات السابقة مجرد ملاحظات أولية، وغير كافية في نفس الوقت لابراز حدود وصعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم في المجال الذي حصرنا بحثنا في إطاره، لكن المسألة الأساسية التي كانت تشكل هدفنا الرئيسي من هذا البحث هي رغبتنا في **الالحاح على ضرورة الحذر والاحتراس عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم** ونقلها من مجالها التداولي الذي تشكلت في صلبه إلى مجال تداولي قديم أو هامشي، فالمفاهيم **ليست جواهر أزلية**، وقدرتها التفسيرية محدودة ونسبية. ولن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجي [٤١] والابتكار المنهجي الذي يتيح لنا أحد أمرين، يتيح لنا إما نقداً جذرياً للتراث أو متعة لا حدود لها عند

قراءته، وفي نظرنا فان كتابات تيزيني ومروّة لا تدخل لا في باب النقد ولا في باب اللذة والمتعة.

ها نحن نتقدم في المسألة ونتحدث عن النقد والمتعة، وهي مفاهيم أخرى تنقلنا من مستوى الحديث الابستمولوجي إلى مستوى الاستراتيجية، إستراتيجية النقد أم إستراتيجية المتعة لا شك أننا الآن أمام قضية أخرى، أمام إشكال جديد.

كمال عبد اللطيف

كلية الآداب بالرباط ـ المغرب.

الهوامش والمراجع

(١) راجع حول هذه المسألة دراسة ميشيل فوكو:
Nietzsche, Freud, Marx in: Nietzsche. Page 183 les éditions de minuit, Paris 1967

(٢) أنظر كيف يبرز ليفي ستروس أهمية النقل المفاهيمي في تطوير مجالات البحث وذلك في بحثه:
L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie in: Anthropologie Structurale. Chapitre 11 page 37 -62 Ed: Plon. Paris 1974

(٣) راجع على سبيل المثال ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» وخاصة دراسات كل من جلال أمين: بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث ص ٢٣١، وكذلك دراسة عادل حسين: النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية ص ٢٤٣ وقد تضمنها معاً كتاب الندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، لسيد عويس ومجموعة من الباحثين. نشر دار التنوير، بيروت ـ لبنان، والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة. ج. م. ع. ط ١٩٨٤.

(٤) نقرأ في هذه المقالة الفقرة الآتية: إن الماركسية العربية، أو بعبارة أدق الايديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها. وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية، لغوياً وثقافياً، تعريباً يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حالياً عندنا، وكيف يتحقق الفهم في هذه الأحوال؟ «نقلاً عن «العرب والفكر التاريخي» ص ١٤١ دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

(٥) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، الفصل الأول ٣ ـ ٣١. ومكتبة النهضة المصرية ط ٣، القاهرة ١٩٦٦.

(٦) الطيب تيزاني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. ـ دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق ١٩٧١.

(٧) نفس الكتاب، ص ٣ ـ ٤ ـ ٥.

(٨) نفس الكتاب ص ٥.

(٩) نفس الكتاب، ص ٤.

(١٠) راجع من ص ١٢٥ إلى ١٣٦، نفس الكتاب.

(١١) الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، ج ١ دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦.

(١٢) المرجع السابق ص ١٧.

(١٣) المرجع السابق ص ١٨.

(١٤) حسين مروّة: النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية، ج ١، ط ٢، دار الفارابي ـ بيروت، ١٩٧٨.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٨.

(١٦) بمقابل ما نعتناه بالفقر الابستمولوجي نلاحظ سيادة التقرير الجازم في صفحات المقدمة. ورغم أن الأمر لا يتعلق بكتابة بيان، بل كتابة تاريخ للفكر، وللفلسفة العربية الاسلامية بالذات فإن طغيان الوثوقية لا يترك للباحثين أي متنفس للتساؤل عن حدود استعارة المفاهيم، كما أنه لا يدفعها إلى متابعة المناقشات التي أثارتها المادية التاريخية في حقول معرفية أخرى وفي مراحل تاريخية لاحقة.

أمام مشكلات المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وهو في كتاب حول نمط الانتاج الأسيوي، جان شينو (وآخرون) ترجمة جورج طرابيشي، ص ١٢١، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢.

(١٧) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ج ١ ص ١٦٠.

(١٨) يحيل تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط إلى مراجع ثانوية متعددة من قبيل الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي، دار نشر دبتز، برلين ١٩٦٠، وذلك في الصفحات ٢٦، ٤٦، ٥٤.

(١٩) نقرأ لهذا المؤرخ الفقرة الآتية التي تبرز نمط الاحتراس الذي يبديه عنده أستعماله لمفاهيم المادية التاريخية في دراسته للمرحلة اليونانية: «أين يجب وضع التقابل بين العبيد وبين مالكيهم الأحرار داخل هذه الخطاطة العامة؟ [يتعلق الأمر في سياق النص بحديث المؤلف عن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية داخل بنية المدن اليونانية] وما هو الطابع الذي اتخذه صراع العبيد؟ وما هو ثقله داخل سياق التطور الاجتماعي؟ هناك ملاحظة تفرض نفسها في مستوى الأحداث، بالنسبة لمؤرخ اليونان، وخاصة فيما يتعلق بالحقبة القديمة الكلاسيكية (...) إن التقابل بين العبيد ومالكيهم لا يظهر أبداً كتناقض أساسي (...) ولا يجب أن نستغرب ما دام صراع الطبقات يتشابك ويجري داخل إطار اجتماعي سياسي، يستثنى فيه العبيد مسبقاً».

نقلاً عن Jean - Pierre Vernant, Mythe et Sosiété en Grèce Ancienne .Page:27,Ed: Maspero. Paris 1974

(٢٠) إن الخطاطة التي ترسم ملامح نهائية لتاريخ التطور البشري تعود إلى مرحلة من تطور الفكر الماركسي، ويتعلق الأمر هنا بالمرحلة الستالينية، حيث نجد أن ستالين نشر مجموعة من الكتابات التي دافع فيها بوثوقية كبيرة على أنماط الانتاج الاقتصادية التي عرفها تاريخ الانسانية، ونحن نعتبر أن هذه الكتابات ساهمت في تفقير النظرية الماركسية ومنهجية التحليل التاريخي، أنظر على سبيل المثال كتيب ستالين الشهير المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية، دار دمشق للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٢١) يمكن الرجوع إلى كتاب هام حول هذه المسألة وهو مجموعة نصوص جمعها وكتب لها مقدمة الأستاذان ستيوارت شرام وهيلين كارير دنكوس، تحت عنوان: الماركسية اللينينية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الأوروبي، ترجمة زهير الحكيم دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٠.

(٢٢) نقصد هنا أنماط الانتاج الخمسة المعروفة في الأدبيات الوثوقية الماركسية، المشاعية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية الاشتراكية.

(٢٣) Marx: Contribution à la critique de l'économie polotique page 13. Editions Sciales Paris 1977

(٢٤) يبرز الأستاذ هشام جعيط ما بين ١٩٤٨ و ١٩٨١ لم تظهر من الدراسات التاريخية المختصة بالحقبة الاسلامية الأولى، القرون الأربعة الأولى للهجرة سوى دراسات معدودة، نقلاً عن دراسته: الانتاج الفكري العربي منذ عشرين سنة، وهو منشور في مجلة فكر وفن التي تصدر من ألمانيا الغربية باللغة ع ٤٢/ ١٩٨٥ صفحات ٤٧ ـ ٤٨.

(٢٥) راجع الأسئلة التي يطرحها حسين مروّة في مقدمة الجزء الأول من كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ثم تابع كيف يمارس أثناء التحليل والإجابة عملية التخلي عن هذه الأسئلة، صفحات ٣٢ ـ ٣٣ وكذلك صفحات ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٦) مشروع رؤية جديدة، ص ١٩١.

(٢٧) النزعات المادية... ج١ ص ٥٢٢.

(٢٨) النزعات المادية ... ص ١٤٣.

(٢٩) مشروع رؤية جديدة ص ١٤٤.

(٣٠) من قبيل الأبحاث ألتي ينجزها الأستاذ محمد أركون في دراساته المتعددة، أنظر على سبيل المثال المقالات الآتية:
- من أجل اسلاميات تطبيقية.
- الدين والمجتمع حسب النموذج الاسلامي.
- مفهوم العقل الاسلامي.
وذلك في كتابه: Pour une critique de la raison islamique Ed: Maisonneuve et Larose, Paris 1984

(٣١) النزعات المادية... ج ١ ص ٥٠١.

(٣٢) النزعات المادية ص ٨٩٧.

(٣٣) مشروع رؤية ... ص ٢٣٤.

(٣٤) راجع دراستنا حول الأعمال الأخيرة لكل من الأستاذ محمد عابد الجابري والأستاذ محمد أركون في مجلة «المستقبل العربي» وهي تحت عنوان: مشروع النقد في قراءة التراث، ع ٨٦/٤ ـ ١٩٨٦، ص ٢٥ ـ ٣٢.

(٣٥) مشروع رؤية جديدة، ص ٤٠٨.

(٣٦) نجد في كتاب الأستاذ عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي تحليلاً قيماً لشكل المحاصرة التي عرفها العقل السياسي في الاسلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص ١٢٦ ـ ١٣٢ دار الطليعة، ط ١ بيروت ١٩٧٩.

(٣٧) Althusser, Lenine et la philosophie. page 20, Ed: Maspero, Paris 1972

(٣٨) أنظر مناقشات بو علي ياسين ورضوان السيد لكتابات تيزيني في كتاب الماركسية والتراث العربي الأسلامي، ٥ ـ ٦١ و ١٥٥ ـ ١٦٦، وهو من منشورات دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.

(٣٩) النزعات المادية... ص ٣١.

(٤٠) راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الأستاذ الجابري لأعمال الطيب تيزيني وحسين مروّة وذلك في مقدمة كتابه نحن والتراث، ص ١٠ ـ ١١ دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٠ وكذلك الخطاب العربي المعاصر ص ١٥٠ ـ ١٥١ ـ ١٥٢ دار الطليعة، ط ١ بيروت ١٩٨٢.

(٤١) راجع تقديماً نموذجياً حول مسألة الانفتاح المنهجي في المقدمة الهامة التي كتبها الأستاذ محمد أركون لكتابه «نحو نقد للعقل الاسلامي» وهي تحت عنوان كيف نقرأ النقد الاسلامي؟ ص ٧ ـ ٤٠ «مرجع مذكور».

قراءة في مقاربات حسين مروة

متصل من أجل منفصل

د. محمد المصباحي

الغرض من هذا العرض تقديم قراءة داخلية تهدف إلى إبراز الطابع الإشكالي من ممارسة حسين مروة النظرية إزاء التراث، والذي يتميز أساساً بالتعدد والمفارقة.

ويبدو أن ما يقف وراء إشكالية المقاربات المروية هي الدلالة الملتبسة التي كان ينظر حسين مروة من خلالها إلى التراث، فقد كان يستعمل التراث بدلالتين: أولاهما يصير **التراث** بمقتضاها **مادة علمية**، ودلالة أخرى يتخذ التراث من خلالها مظهر **الذات التاريخية** للكائن العربي. وتقتضي كل واحدة من هاتين الدلالتين مقاربتين؛ فالنظر إلى التراث كمادة علمية يقتضي مقاربة للتفسير وآخر للتحليل، في حين أن النظر اليه من زاوية الذات الكلية للعرب تستدعي مقاربتي التأويل والتغيير. إن هذه المقاربات الأربع هي التي سنعمل على عرضها بإيجاز.

أ ـ التراث كمادة علمية للذات الباحثة أو التراث كموضوع

١ ـ التفسير من أجل الفهم:

إن التراث الفلسفي كما نعلم صورة من صور امتلاك الانسان للعالم الذي يتم عن طريق المفاهيم النظرية، وهذا ما يفسر ارتباطها بصيرورة تاريخية معينة بما تحمله من علاقات أيديولوجية واجتماعية وسياسية واقتصادية. ولذلك كانت **حقيقة التراث ودلالته التاريخية ليست محايثة للتراث ذاته من حيث هو نصوص وآراء ونظريات، بل هي نتيجة علاقات متبادلة نصوصية واجتماعية ومادية**، مما يستدعي مقاربات متعددة للإحاطة بدلالاته المتنوعة.

وبالفعل فإن النظر إلى هذا التراث **كمادة علمية تجعله** يبدو **موضوعاً** مستقلاً في مقابل **ذات** تسعى **لفهمه واستيعابه**، أي تسعى **لفهم** دينامية إنتاج التراث في علاقته **بالتاريخ العام** للانسان الذي أبدعه، كما تسعى **لاستيعابه** من ذاته أي باعتباره صادراً عن دينامية مفهومية للإنتاج النصي.

إن مهمة الفهم توفرها **مقاربة التفسير** التي تنشد تقديم الفروض النظرية لتفسير عملية نشوء التراث وترعرعه وتوقفه، أي ربطه بحتميات معينة، ومن ثم يتجاوز التفسير مجرد الإخبار بالأفكار والمذاهب، لأنه يعمل على كشف القوانين والبنيات، أي يسعى لاكتشاف منطق للميلاد والتطور المتراوح بين المجتمع والفكر. وبهذا يتبين أن جوهر التفسير قائم على فكرة الوحدة العضوية بين عناصر التراث في علاقتها بمحددات المجتمع الداخلية والخارجية الخاصة والعامة. إنه بفضل هذه المقاربة التفسيرية تبدو للتصورات والاشكالات الفلسفية أصول من الحياة وانعكاسات عليها، أو أنها تبدو كفعل تاريخي أو نتيجة فعل تاريخي معين وليست فقط نتيجة للقوة الداخلية والمنطقية للمفاهيم. وبهذا المسعى يحقق التفسير جملة من المكاسب العلمية.

فمن ناحية أولى تحقق المقاربة **التفسيرية الوعي بالاختلاف** سواء على مستوى **اختلاف التراث عن غيره** تبعاً لاختلاف نمط إنتاجه التابع لنمط إنتاج الحياة الواقعية للانسان؛ او على مستوى **اختلاف التراث من ذاته** المجتمعية المنتمية لحضارة معينة؛ أو أخيراً على مستوى **اختلافنا معه نتيجة** لموقعنا في الزمن الحاضر. ومن شأن هذه المقاربة ان تقدم لنا تراثاً خصباً وحياً ومندمجاً **من معترك**

الحياة بمختلف مظاهرها وألوانها المذهبية والاجتماعية والسّياسية، أي أن هذه المقاربة تعرض علينا صورة متضادة للتراث بعيدة غاية البعد عن صورته المتجانسة مع ذاته أو مع غيره أو معنا كما يقدمها بعض الباحثين.

من هنا تأتي الصفة الثانية التي تفرزها المقاربة التفسيرية، وهي فكرة **نسبية** التراث. ذلك أن إثبات اختلاف التراث معناه أن التراث يختلف باختلاف **الانسان**، لا من حيث هو فرد فقط ولكن أيضاً وبالأولى من حيث هو علاقات، من حيث هو كل. فلكل زمن، فئة من الناس، مجتمع، حضارة رؤيتها للكون، بل ان لكل عنصر من هذه العناصر في فترة معينة من حياتها رؤية للوجود تنعكس على التفكير الفلسفي.. بهذا يتلاشى الطابع المطلق للتراث وتنزاح عند قدسيته الضالة التي لا ينالها التاريخ ليغدو مجرد إبداع بشري، له علاقة بالأيديولوجيات والسلطات والطبقات.

هذا وإن **خروجنا من التراث إلى التاريخ** سيجعله يتسم **بالقابلية للتجاوز** أي بالقابلية لأن يكون غيره، ما دامت صيغة من صيغه أو موقف من مواقفه قابلاً لأن يتحمل الصدق والكذب، والخطأ والصواب، وقابلاً لأن يكون تعبيراً عن مصالح أيديولوجية وتاريخية واعية أو غير واعية.

هكذا تكون مقاربة التفسير منطوية على **مفارقة الإحياء/الإيقاف**؛ فلأنها مسعى نحو إدراك التراث في حياته فقد جعلت التراث يرتبط بالزمن. إلا أن هدف إحيائه من هذه اللحظة كان من أجل إيقاف تأثيره، وإبراز زمنيته لغاية إثبات عدم صلاحيته لزمننا. وبهذا المعنى يكون الإحياء تأريخياً فقط لا تاريخياً. فلكل زمنٍ تراثُه ولكل تراث رجاله. ولذلك فإذا كانت وراء الاختلاف **إرادة الاختلاف** - مهما كانت بواعث هذه الإرادة - فإن مقاربة هذا التراث كاختلاف لا بد أن تكون وراءه إرادة الاختلاف معه.

* * *

إن أهمية المقاربة التفسيرية للتراث الفلسفي تعود في نهاية الأمر الى كونها **مقاربة تكوينية**، من حيث أن التكوين يكون نتيجة علاقة بين المفاهيم والنظريات الفلسفية من جهة، ومختلف الأنشطة الواقعية للانسان من جهة ثانية، وهذا هو ما يكون في أصل باقي ميزات هذه المقاربة من اختلاف - نسبية وإنسية. إن التراث من هذا الأفق يبدو حبيس زمنه الخاص ولا يستطيع اختراقه نحو زَمَن المستند (ولكن هل هذا صحيح فعلاً؟)

٢ - التحليل من أجل الاستيعاب:

أما المهمة الثانية التي تقتضيها النظرة الى التراث الفلسفي باعتباره مادة علمية وهي **الاستيعاب** فتضمنها مقاربة أخرى هي مقاربة التحليل. إن التراث الفلسفي هو أساساً **جملة من النصوص** تنتمي بمفاهيمها ودلالاتها وإشكالياتها إلى إنسان وتاريخ قديمين. وأول عملية علمية لاستيعاب هذه النصوص هو فهمها في عين المكان والزمان. لكن إذا كانت مهمة **التفسير** ان ينظر الى حياة الفكر من **لزومه لواقع** وعادات وفكر تاريخي معين، فإن مسعى التحليل هو النظر الى النص من نصيفه والنصوص **اللواحق له**. كما أنه إذا كانت مهمة **التفسير** ان يبحث عن **الدلالة التاريخية** للأفكار والإشكاليات، فإن غرض التحليل أن ينقب عن **الدقة** في معنى المفهوم **وبناء** الاشكالية، فيكون التحليل بذلك هو المعالجة العلمية والتقنية للمفاهيم من ذاتها ومن حيث أنها تساهم في بناء معمار فلسفي مفهومي مستقل. حقاً إن أية مقاربة لا تستطيع ان تنفلت من التاريخ إلا أن التاريخ الذي يُحيل اليه التحليل هو تاريخ المفهوم، تاريخ الاشكالية الخاصة، تاريخ الفكر العام، تاريخ الفلسفة الخ..

وإذا كان **التفسير** مقاربة اختلافية على مستوى **الماكروتاريخي**، فإن **التحليل** هو الآخر مقاربة اختلافية ولكن على مستوى **الميكرومفهومي**؛ ومن ثم إذا كان من نتائج المقاربة الأولى تقديم مشهد التنوع والتضاد والصراع بين المذاهب والرشى بناءً على حيثياتها التاريخية، فإن من نتائج مقاربة **الشرح** أن تغنينا من النظرة التماثلية للمفاهيم بتقديمها مشهداً دلالياً اختلافياً لها. وهكذا لن تكون للفظة الواحدة دلالات مختلفة عند مفكرين متبايني المشارب ومتعارضي الرؤى فحسب، بل وأيضاً دلالات مختلفة عند الفكر الواحد وربما في النص الواحد.

غير أن المقاربة التحليلية لا تريد ان تبقى حبيسة الاختلاف بل انها بالاولى تسعى لبناء **النظام بين المفاهيم** لتبين طبيعة الإشكالية أو خامته، أي يكون عبارة عن مفاهيم وآراء وأسئلة، فيحاول ان يصيغ هذه «المادة» الخام لتغدو مادة علمية منتظمة في إشكالات من بناء المحلل متجاوزاً بذلك مستوى الإخبار والتخليص. غير أن هذه اللحظة من عمل التراثي تقتضي هي الأخرى ان لا يفرض على التراث إشكالية أجنبية عنه، ولكن فقط صياغة الاشكالية القديمة بلغة جديدة لا تفقد المفاهيم دلالاتها الأصلية.

ولا شك أن من شأن مثل هذا العمل ان يقود المحلل الى استيعاب **دينامية النص**، بعد أن مكّن التفسير من فهم **دينامية الفكر** المنتج للنص، أي أن مقاربة التفسير تنشد

تشخيص حياة النص الداخلية بفضل تعقب اختلاف مفاهيمه وكيف تتحول شيئاً فشيئاً إلى **مغايرة** في نظام الأفكار؛ أو بعبارة اخرى يسعى المحلل الى متابعة كيف يتردى الاختلاف من **الدلالات** إلى ميلاد **إشكالات جديدة وعلاقات إنتاج جديدة** للنص، تنتهي في آخر المطاف الى ميلاد **إشكالية جديدة.**

هكذا يبدو التراث الفلسفي على ضوء مقاربة الشرح كائناً مادياً من نوع خاص، أي باعتباره مجموعة مفاهيم ودلالات وإشكالات وعلاقات وأنظمة لا تصوره ككائن متعال أنتجه الماضي على نحو غير مفهوم. فالفرد يبدع، إلا أنه يفعل ذلك في فضاء مادة علمية تتكون من أدوات وعلاقات وأنماط للابداع الفلسفي. إن هذا الفضاء هو الذي يجعلنا نفهم لماذا تظهر في أرجائه هذه النظرية أو تلك (مثل النظرية الذرية، نظرية الفيض. نظرية العقل، نظرية الكسب الخ) أو لماذا لم تظهر فيه هذه النظرية أو تلك (الكوجيتو، الانا المتعالي). فالناس يصنعون تراثهم لا لأنهم فقط أرادوا ذلك، ولكن لأن الشروط الفكرية لإنتاج عصر ما أملت عليهم ذلك فالمحال الخاص للتراث الفلسفي هو الذي يسهم لخلق تراث فلسفي متصل أو منفصل.

من هنا يأتي درس التجاوز، ولكن هذه المرة لن يكون على مستوى **الرهانات التاريخية** ولكن على مستوى **التجاوز الاشكالي - المعرفي؛** ذلك أن ملاحقة سيرورة الانتاج الداخلي للنص توفر لنا أسباب إنتاج نص آخر أو تشجعنا على ذلك، فغرض التحليل لا يتحقق عند الاستيعاب العرفي للتراث، بل يرنو أيضاً إلى تجاوزه نحو إبداع فلسفي جديد. ولذلك إذا كان **درس التفسير** يعيد زرع التراث في تاريخه لفتح عيوننا على تاريخنا فإن **درس التحليل** هو إعادة زرع المفهوم أو الاشكال في بيئته الدلالية والاشكالية، لتمكيننا من استشراف ممارسة نظرية منتجة لنصوص جديدة هذا هو مأخذ ما كانت ترمي اليه ممارسة ح.م للتراث.

ب - التراث كمادة للذات التاريخية

يتبين مما سبق أن النظر إلى التراث كمادة علمية تمكن الباحث من ان يقيم معها أساساً علاقة انفصال لتبدو معه موضوعاً مستقلاً عن ذات الباحث، مادة محددة بالمكان والزمان وبالناس، وتقتضي إخراجاً للفعل في صور قد لا تنتهي. غير أن التراث الفلسفي كتجل معرفي وثقافي لأمة من الأمم ليست له تلك الصفة الموضوعية فقط، بل انه يشكل أيضاً الأساس أو القوام العام **للذات المفكرة لتلك الأمة.** فالتراث منظوراً اليه من أفق الدوام والاتصال هو بمثابة **المادة العامة** - من مقابل المادة الخاصة العلمية - التي تقوم على أساسها فعاليات الذات المفكرة والفاعلة. ومن ثم إذا كانت الذات «الباحثة» تقع في المستوى السابق - مستوى التراث كمادة علمية موضوعية - **خارج الموضوع،** وهو الشرط اللازم لفهمها واستيعابها كلياً، فإن الذات «الباحثة» تقع في المستوى السابق - مستوى التراث كمادة علمية أو أنها تشكل جزءاً من المادة أو القوام العام للوجود الفكري للأمة. هكذا يمكن القول مع حسين مروة أن للتراث جانبين؛ أولها **معرفي** ونتخذ إزاءه موقفاً ابيستمولوجياً، والثاني **وجودي** نكون نحن نأخذ تجلياته اللانهائية ونتخذ حياله موقفاً تاريخياً. والذي يربط التجليات العرضية بالقوام الوجودي هو **الخلود.** نعم للنصوص الفلسفية كما سبق أن رددناه زمنها وأفقها الخاص، بيد أنه من هذه النصوص ما يتجاوز زمنه الخاص ليبقى دائماً، أي أن في الفلسفة شيئاً غير قابل للانقراض هو الذي يظل سارياً يلهم الأجيال اللاحقة، وبهذه الخاصية الزمنية يتصل التجلي المعرفي للتراث بوجوده.

يتميز التراث **كموضوع** عام للذات المفكرة اذن بكونه يقع **خارج الزمن والتاريخ** من حيث أنهما يدلان على لحظات معينة أو تجليات محددة، لذلك يتطلب باستمرار إخراجات جديدة للفعل أو صور تجلّي قوة الذات.. من ثم يبدو أن الموضوع العام للذات التراثية **غير قابل** للنفاذ مهما كثرت تجلياته التاريخية وتنوعت. فهو يستدعي دوماً **إرادة للتحديث** وفعلاً لإظهاره إلى الوجود بمظهر جديد. وبهذه الجهة **لا وجود لهدية ثابتة** يتعين التمسك بها أو الاحتفاظ عليها، أو فكر غير قابل للتجاوز أو جوهر للذات كامن في زاوية من زوايا التراث باعتباره موضوعاً عاماً للذات المفكرة. إنه لا يكفي أن تكون لنا **ملكة** مميزة لنا من حيث هي ذخيرة معينة وتكون حضارية وأسلوبية، لأن المهمّ إعطاؤها صوراً جديدة، أي أنه لا يكفي أن تكون لنا **هوية،** بل ينبغي ان يكون لنا بجانب ذلك **وجود** حي يغير من طبيعة الهوية باستمرار وإلا ضاعت الهوية ذاتها. ولذلك فالاحتفاظ على الهوية على حساب الوجود الفعلي أو التشبث بالوجود الفعلي اليومي دون مراعاة الهوية، كلاهما ينتهي إلى نفس النتيجة وهي تهافت الذات. من هنا تصدر الحاجة الى قراءة التراث من موقع الحاضر، أي قراءة النصوص للخروج منها الى الفعل.

ولكن هل تنقلنا هذه الزاوية من النظر إلى التراث إلى جو المتصل بعد أن اشترطت مقاربة التراث كمادة علمية **نظراً** منفصلاً؟ نعم لو نظرنا إلى التراث **كمكان عام** ترتسم عليه وفيه الصور التراثية التاريخية، فإن العلاقة بين المكان العام والصور المتجلية من فضائه لن تكون سوى من طبيعة المتصل،

إذ المنتج للتراث أو الباحث فيه لا يفكران ولا يعملان إلا من حيز التراث. إلا أنه بمقدار ما لا يستطيع الانسان أن ينطلق من عدم لبناء فكر ما، فإن التراث يشكل من حيث هو توأم عام **قابلية لامتناهية من الامكانيات،** قابلية كلما تشكلت أنحاء قضائها في كيانات متباينة ظلت مستعدة لقبول مزيد منها، خصوصاً وأنها لا تتأثر بما يتحقق منها من كيانات فكرية ولا تلبس لبوساتها، فكل التجليات تحمل على هذا التوأم دون أن يتأثر بما يحمل عليه. لذلك يظل محتفظاً **بشفافيته،** مما يسمح دوماً بانطلاقات جديدة منه. والتراث بهذا المعنى يشكل شحنة للتطابق مع الحاضر لإعادة استملاكه بخلقه. وهكذا ننتهي الى نفس النتيجة وهي ضرورة الانفصال سواء انطلقنا من نظرة للتراث كمادة علمية تقتضي استقلال ذات الباحث عن الموضوع المبحوث أو من نظرة اليه كتوأم للذات المفكرة فيه والتي تقتضي الاستمرار معه، مع فارق وهو أن ضرورة الانفصال على مستوى التفسير والشرح نَبَعت من **هموم ابيستمولوجية،** بينما صدرت هذه الضرورة، عند النظر الى التراث كقوام عام، عن **هم وجودي.** إن الهم الوجودي، هم الإبداع لن يتحقق إلا بالانطلاق من الحاضر وحاجياته، وهذا ما يفسر ضرورة التأويل والتغيير.

١ ـ التأويل: تحديث الدلالة وبالاشكال:

هل من حقنا ان نضفي دلالة جديدة على ما نحلله (دلالة منفصلة) أم علينا ان نفكر داخل النسق الفكري الذي ندرسه (دلالة متصلة)؟ في الحالة الأولى يواجهنا خطر التشويه والتسوية المفهومية والاشكالية، ولكننا نتمكن من الاستشراف على الحداثة، بينما تؤول بنا الحالة الثانية إلى خطر السقم إلا أنها تجعلنا أوفياء علمياً.

في البداية نستطيع ان نقول إن لكل عصر حقّه من حاضره، لا بمعناه **التاريخي** فحسب، ولكن أيضاً بمعناه **الرؤيوي.** نعم، لكي تكون معرفتنا بالتراث علمية علينا ان نفهمه ونعرفه على نحو **محايث** لزمنه وإشكاليته الخاصة، أي من عتاقته، ولكن طالما أن التراث يحمل تاريخ ميلاده وإشكاليته وعالمه الذي ولّى، فإن فهم دلالته من الداخل لا تكفي، بل ينبغي الاستعانة بالحاضر من حيث هو عدة نظرية ومنهجية، ومن حيث هو فعل دافق للتفكير.

إن **النظر الى النصوص مباشرة** لا ينتج تفكيراً حقاً، بل ينتج تحقيقاً أو تكراراً أو قراءة. المباشرة لا تنتج إلا العقم على مستوى الإبداع، ولذلك لا بد من النظر إلى التراث **عبر تفكير آخر** حتى يتسنى ان ننتج جديداً. وهذه هي منفعة دراسة التراث بأدوات **المادة التاريخية، فهذه** المقاربة تسمح بنظرة غير مباشرة للنصوص الفلسفية تلقي **بضوء** جديد على الإشكالات والمفاهيم القديمة ما **تجعلنا أكثر كفاءة** لفهمها. إن **قراءة التراث بالتراث لحظة ضرورية، غير أنها لحظة تمهيدية فقط، ولا بد من قراءته ثانية عبر ثقافة معاصرة تمكننا من الانفتاح عليه وتحريره من مستغلقاته.** وهذا معناه أن للتراث أهمية في ذاته، **ولكن له أهمية أعظم** متى كان في مستوى الاستجابة لحاجياتنا وإعانته للإجابة على مشاكلنا أو إلهامه لنا للتغلب على صعوباتنا النظرية والعملية.

إن **رهان** أي بحث من الفكر هو بجعله قادراً على الإخصاب النظري والواقعي. ولا يكون ذلك ممكناً إلا بشحنه **بطاقة اندفاع** جديدة تجعله يغزو مجالات جديدة بمناهج ومفاهيم مبتكرة. ولا يمكن ان توجد هذه الطاقة أساساً إلا من **واقعنا الحالي العملي فيه والنظري،** الخاص بأمتنا وبثقافات غيرنا، فلا يمكن ان نفكر تفكيراً جديداً ومتحدراً من التراث الفلسفي إلا إذا انطلقنا من الأجواء النظرية والعملية المعاصرة، بمفاهيمها وعلاقاتها وأشكالها. فكما أننا نحدث صناعات متقدمة بالركون إلى الاستعمال التقليدي للمواد الأولية وسد الباب أمام الاستفادة من استعمال الأساليب الحديثة، لذلك لا نستطيع بناء تفكير عربي حديث من غير استعمال للأدوات والأساليب الحديثة التي تمكننا من تفكيك النظريات القديمة ووضع عناصرها في أفق جديد حتى تبدو مفهومة بلغة عصرنا وإشكالياته.

لكن إذا كانت المناهج العلمية الحديثة قادرة على تحقيق المنفصل من موقع مقاربة التأويل، فإنها لا تستطيع ذلك إلا بالاعتماد في مادتها العلمية على التراث ذاته ـ والتي تمثل جانب المتصل. من هنا يظهر جانب من **الطابع الإشكالي** للمنهج الذي يريده حسين مروة، فهو في الوقت الذي لا يريد فيه ان يفرط في حداثة الانسان الدارس للتراث، لا يتطاول الى حد مس التراث من تراثيته، أو أنه في الموقف الذي ينشد فيه أن يؤسس معرفة حديثة بالتراث، يصر على ترك التجسدات الحسية للتراث قابعة في زمانها الخاص. ويمكن ان نفسر هذا الطابع الاشكالي أو نحله بالقول بأنه يؤمن **بالاستمرارية مع** التراث من حيث هو **مكان مشترك** باعث على إبداعات جديدة، إلا أنه ينفصل عن التراث **من حيث هو تجليات معرفية ملموسة وزمنية** وبذلك نشعر بهويتنا مع الماضي، لكن من زاوية الاختلاف معه، وباتصالنا به ولكن من منظور الانفصال عنه. وكلما تجاوزناه، وكانت لدينا إرادة الاختلاف معه كنا أبعد وفاء به وأصدق تعلقاً به، إنه كلما أبعدنا الماضي عنا كنا أقرب منه ومن ذاتنا في نفس الوقت.

إن مهمتنا هي بناء جيد للحاضر، والحاضر يؤسّس ولا يبعث.

لقد كان الربط بين **الدلالة الفلسفية والدلالة التاريخية** هو غاية الربط بين التفسير والتحليل، أما التأويل فهو محاولة لإضفاء دلالة جديدة من مناخ العصر دون ان يؤدي ذلك إلى تشويه التراث.

٢ ـ التأويل من أصل التغيير:

إن عمل ح.م. كما هو معروف يندرج في إطار المهمة التي أعلنها ماركس لفلاسفة اليوم من الأطروحة ضد فيورباخ، والقائلة بضرورة تحمل الفلاسفة مسئولية تغيير العالم فهل الاكتفاء بتغيير التأويلات حوله. أي أن ح.م لم يلتمس تأويلاً مغايراً للتراث فحسب، بل كان يطمح في جعله أداة من أدوات تغيير العالم، أي أداة لتحويل التاريخ. هكذا انتقل ح.م من التأويل من أجل فهم أفضل الى التأويل من أجل فعل أنجح. نعم لا يمكننا في معالجتنا للتراث الفلسفي ان نتهرب من التأويل، لأننا أمام تراث يجب ان يقرأ، إلا أن قراءته لا تكون من أجل ذاته، فهذه مهمة مؤرخ الفلسفة أو الأفكار، أو للتطابق الأفضل مع ما يمكن ان يشكل حقيقة ذاته، بل أن **نقرأ التراث لنخرج به من ذاته ويصير** أداة لتغيير العالم. هكذا تكون هذه القراءة إخراجاً للقوة إلى الفعل ليصير شيئاً آخر، إن التراث لكي يؤثر في الواقع، أي لكي يصير واقعاً يجب ان يختلف عن ذاته. إلا أنه لا ينبغي ان يفهم من ذلك أن هذا الخروج من الذات تنكر لها بل تحقيق لها في مستوى مهام الحاضر.

ولا شك أن الانتقال من الفهم والمعرفة إلى التأويل لا يخلد من طابع **إشكالي،** إذ أن فهم شيء ومعرفته على نحو علمي هو معرفته كما هو دون سعي للنيل منه ومن انتمائه التاريخي بإشكالاته وحلوله؛ في حين يقوم مطلب التأويل من أجل التغيير على أساس إحداث تغيير في دلالته ليصبح قادراً على التعبئة على طرح إشكالات العصر وعلى المساهمة في حلها. **فمطلب إعادة تشكيل الدلالة** تمنعنا من معرفة التراث في ذاته، ومطلب المعرفة العلمية يحول بيننا وبين جعل التراث طاقة للاندفاع نحو الحاضر.

غير أننا نستطيع ان نخرج من هذا الإشكال بفضل مفهوم **تحرير التراث.** إذ أننا لو أعدنا فحص **التعارض** بين **المعرفة والممارسة** كما يراه ح.م. لوجدناه يتلاشى على ضوء العمل على الوحدة بينهما. فكما سبق أن قلنا لقد وضع ح.م. نظرية للتراث تضع حداً للتراث وذلك عن طريق توحيده بالممارسة. حقاً إن ح.م. لم ينتقد التأويل ليبدله بالتغيير، لأن ح.م. لم يكن أمام تأويل مباشر للعالم؛ لم يكن أمام فلسفة حية معاصرة له، بل لقد كان موضوع تفكيره هو التراث الفلسفي العربي القديم، الذي هو تأويل للماضي الذي لا يستطيع تغييره. إن الذي كان عليه أولاً ان يعيد **تأويل التأويل** الذي تم لعالم معين هو العالم العربي القديم من أجل تغيير العالم الحاضر. وإعادة التأويل تبدأ عند لحظة إعادة زرع التراث في جسد التاريخ الذي أنتجه، وربط نواة هذا التراث بالأفق والمهمة التاريخية الحالية، وبذلك نستطيع في ذات الوقت أن نعرف التراث **معرفة علمية محررين إياه مما كان يمنعنا من معرفته،** ومن طاقة الفعل التاريخي في واقعنا الحالي. إن تحرير التراث كما سبق أن بيناه يعني في ذات الوقت **تحريره من الطابع المطلق،** وتحريره من **استمرار تأثيره كما هو في الحاضر**، من الوقت الذي نكشف فيه عن طاقته. ولذلك **فتحريره هو تحرير لنا منه،** مما يجعلنا نتحرر من عقمنا النظري والعملي، نتحرر من التبعية والرفض معاً، لأننا نكون قد امتلكناه وقادرين على أن نفعل به أو ضده أو خارجاً عنه. إن الشعور بالمسافة الزمنية تجاه التراث بواسطة عملية تحريره تجعلنا نمتلكه بفعل امتلاكه لنا، الأمر الذي يجعلنا ننفتح على الحاضر أكثر، إذ أننا لا نستطيع ان ندخل الحاضر بدون ماض قوي. هكذا يكون **الاستملاك هنا سلباً** في الأساس، لأن هذا السلب يمكننا من فضاء داخلي أوسع للامتلاء بنسيم الحاضر، هذا الحاضر الذي يتطلب منا استملاكه أيضاً من جديد بالتحرر من هيمناته. اذن **سلب مزدوج أزاح الماضي والحاضر،** فإذن تفتح مزدوج. فنكون قد فكرنا بالمتصل والمنفصل إزاء التراث وإزاء الفكر البشري المحاصر في ذات الوقت، نعمل ونستطيع مع الفكر العربي القديم والفكر المعاصر معاً من أجل تحقيق حداثة لا تلغي الذات الحاضرة والمملكة التاريخية في ذات الوقت.

لم يكن اذن **العقل النظري** هو الموجه الوحيد لعمل حسين مروة، بل كان يوجهه ويدعمه ويرسم مهمته وحدوده ويعمل على إخراجه من مآزقه وكهوفه الأيديولوجي **العقل العملي.** لكن ليس معنى ذلك أن مهمة العقل النظري أضحت تابعة فقط للعقل العملي بل لقد استعمل ح.م. العقل النظري كذلك لإسناد العقل العملي علمياً ولإنارة مسالكه ومسيرته.

إن إعطاء الأسبقية للعقل العملي في هذا السياق معناه أن لامشروعية لتراث إلا ما كان يخدم الهدف التاريخي للطبقة العاملة لا القضية المضادة، وكان الهدف النهائي والتاريخي للطبقة العاملة هو إنجاز التراث وتحقيقه النهائي في أيديولوجية

الطبقة العاملة ووضع حد لذاته. فالتراث **بوحدته** بالممارسة الثورية النظرية والعملية يغدو **فعّالاً** في الوقت الذي يضع فيه حداً لوجوده المتميز في التاريخ القديم. كان ح.م اذن يدرس ليتعامل من التراث انطلاقاً من المعاصرة لتنتهي الى المعاصرة، أي أن مهمة النظر الى التراث تبدأ عندما تبدأ الممارسة سواء من أجل تأويله الواقع أو من أجل تغييره.

خاتمة

إننا نعتقد أن النظرية المساهمة للرؤية من الزاوية الاشكالية تقينا من الخلط النظري عندما نكون بصدد الحكم على هذه المساهمة، ذلك أن نظر ح.م. الى نفس المفهوم أو المذهب كان يتم عبر مقاربات متنوعة، ولذلك كانت تصدر عنه تقييات متباينة. والخطأ الذي يقع فيه البعض عند الحكم على ح.م. هو أخذهم الدلالة التاريخية مكان الدلالة التاريخية أو عدم تبينهم الرهان التاريخي الذي كان يصوب ح.م نحوه سهامه. لقد كان ح.م يمارس التاريخ عندما كان يفكر في التراث.

محمد المصباحي
كلية الآداب بجامعة فاس ـ المغرب

حسين مروة: في نشيد العقل والفعل الانساني

د. علي سعد

قد لا نعدو الواقع إن أكدنا أن كل الذين أذهلهم نبأ استشهاد حسين مروة قد تلاقت نفوسهم عند تصور واحد وتصميم واحد.

إن الجريمة النكراء التي استهدفت حياة هذا الشيخ الجليل المشرع الأبواب للضوء والمحبة والحقيقة، قد أعطت حياته قيمة مضاعفة ومعنى لا نفاد لدلالاته وتأثيراته.

فهي أكدت صحة الخط الفكري الذي اختاره حين شرع قلمه وكل طاقاته الخلاقة لجلاء وترسيخ دور العقل والفكر الحر في بناء مجتمعنا العربي، وأظهرت الحاجة الى متابعة هذه المهمة إلى أقصى غاياتها بعزم ووعي وإصرار بحيث تتسع رقعة الضوء التي غرسها الشهيد الأكبر في وعي القراء العرب وتمتد لتشمل حياة الناس، كل الناس في أرضنا وتطرد إلى الأبد فلول القوى الاسلامية من مواقع قدرتها على الانتشار أو الإيذاء.

وحسين مروة أثبت في كل كتاباته أنه المقاتل الأكثر توقداً وحماسة وثباتاً وشمول ثقافة وعمق رؤية ونفاذ بصيرة وقدرة تعبيرية على الجبهة العريضة التي تتصدى لكل القوى التي تعيق تقدم الانسان. وهي القوى التي تنضوي تحت أسماء وتوجهات متنوعة، المثالية والرجعية والسلفية واللاعقلانية والعبثية والفاشية وغيرها من نزعات وعقائد تتلاقى في محصلاتها الأخيرة على التقليل من دور العقل في معرفة الوجود ومن قدرة العلم على خدمة تقدم المجتمع البشري وعلى اليأس من قدرة الانسان العربي على التحرر من تخلفه ومن قيود تبعيته للأجنبي وعلى بناء حاضره ومستقبله بما يكفل له ولمجتمعه النمو والمنعة والازدهار واستمرار التقدم.

لقد استطاع حسين مروة ان يقارع، بشجاعة ودراية، كل هذه النزعات والعقائد دون كلل أو ملل، على امتداد حياته الفاعلة، وأن يعري، بذكاء مسلح بالمعرفة العميقة وبالأداء التعبيري الرائع، زيف مرتكزاتها الفكرية، وخطر مفاهيمها. وقد قام بهذه المهمة دون خوف أو وجل، ومع وعيه الكامل لما يمكن أن تجره عليه محاولاته التصدي لكل هذه المفاهيم، المتجذرة في غياهب التخلف أو المرتهنة لقوى عدوانية متنوعة، من أخطار جسيمة على حريته وحياته.

وأنا، الذي أتيح لي أن أقترب من حسين مروة، بفعل روابط صداقة ترقى إلى بدايات الخمسينات لم تفتني ملاحظة الشمائل والصفات الخلقية المدهشة التي أشار إليها الكثيرون ممن كتبوا عنه، وخاصة صفات الوداعة وروح الود والكياسة في التعامل مع الآخرين، حتى مع الذين كان يخالفهم الرأي، ولا يتردد في إعلان هذه المخالفة في كتاباته النقدية، وأول ما كان يلفت النظر عندما تلتقي مع حسين مروة، هو شعورك بتواضعه الجم وابتعاده الدائم عن إظهار الشموخ، إن في جلسته، أو في طلته، وتحاشيه الحديث عن نفسه والتفاخر بشيء من مواقفه أو اكتشافاته الفكرية، وميله الغالب إلى الصمت، وتحدثه بصوت منخفض يغلب عليه التردد؛ لقد كان يخشى ان يؤذي جليسه بمظاهر الجلبة أو التعالي، فيترك لهذا الأخير كل فسحة الوقت المتاح وكل فضاء القول، ليكتفي هو بمتعة الاستماع، وفائدة التعرف إلى آفاق جديدة يجدها دائماً مخزونة في كل إنسان، مهما كان شأنه ووضعه. كان حبه لاستقبال الناس وجهاً من وجوه الاستزادة من العلم، وليس مجالاً للتعالم. فقد، ظل رحمه الله، حتى مشارف الثمانين، وكأنه يقف من الأشياء والناس موقف طالب العلم

المتلهف للمعرفة. وقد يكون هذا النهم للمعرفة والفرح الطفوليّ باكتشاف ثمرات عقول الآخرين، دون شعور بعائق يعوقه عن الوصول إليها، هذا النهم والفرح اللذان لازماه إلى أخريات أيامه وتعمقا بصورة مطردة في نفسه، هما اللذان عناهما شهيدنا الكبير عندما صرح في حديثه الصحفي للشاعر عباس بيضون: «ولدت شيخاً وأموت طفلاً».

وقد كان يداخلني العجب، لدى تأمل المفارقة التي كانت قائمة في **سلوك حسين مروة الانسان** في مجالسه التي كان يغلب عليه فيها الخفر والهدوء والميل إلى الصمت والمهادنة والملاينة مع جلسائه، **وسلوك حسين مروة الكاتب** الذي كانت تتقد دائماً في كلماته شعلة إيمان بقضايا كرس كل نبض فيه وكل سطر خطه قلمه للدفاع عنها ولجلائها وبلورتها بألف صفة وشكل، وبكلمات لا تكف عن التدفق والتوهج، والنقر المتكرر بعنف على محاور فكرية مركزية في كتاباته كأنها تحاول ان تدك الأسوار التي تقف حائلاً دون بلوغها ألباب القراء أو أن تذيب وتدك الأفكار والمفاهيم التي تتعارض مع الأفكار والمفاهيم التي يحاول ترسيخها.

وقد انتهيت الى تفسير هذه المفارقة بأن الصمت والسكون اللذين كان يحلو لحسين مروة أن يفيء إليهما في جلساته كانا يشبهان الرماد الذي يتركه أهل القرى فوق الجمرات المحفوظة في قاع «الكانون» الترابي (أو الموقد) ليبقوا على كل وقد النار الكافية في جسم الجمر. لكأني بفقيدنا الكبير كان يفضل ألا يبدد ذاته في الحديث الضائع في الهواء وان يستبقي كل لهبه الداخلي للقول المكتوب الذي يطال الناس على أوسع نطاق.

واللهب الذي يشع في كتابة حسين مروة يتخذ وجوهاً شتى:

فهو هذا **الوهج اليقيني** الذي يبدو فعل إيمان متصل، في تعبيره، بإصرار وزهو مع تنوع وتماسك منطقي مدهشين في الصياغة، عن المبادئ والأسس العقائدية التي تنطلق منها تحليلاته ودراساته، في رصده للأحداث والنتاج الأدبي والموروث الفكري.

وهو هذا التفجر الخلاق الذي يقود ذهنه في أبحاثه المعمقة، وخاصة في مختلف فصول كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية»، الذي أظهر التراث الفكري العربي - الاسلامي كوناً يمور بالحياة والحركة وبالقدرة على إلهام الحاضر والمستقبل، بعد أن خلفته المراجع السلفية والدراسات المثالية أرضاً مواتاً من الأحاديث المكرورة الخالية من الأبعاد الإنسانية، وميداناً واسعاً للخرافات والأوهام.

واللهب يتبدى أيضاً، وخاصة في هذه **الشفافية** التي تنبعث من انسيابية التحرك الذهني المحصّن بقوة اللمح ونارية النفاذ وسلامة التوجه خلف بوصلة المنهج النقدي، خلال المسالك الوعرة التي سار في كل تعاريجها المتشعبة حسين مروة، الباحث الرائد أثناء قيامه برصد وجمع آلاف الوقائع والأفكار والتصورات القديمة والحديثة واختبار قيمتها في ميزان فقده العلمي الدقيق ثم استخلاص الحقائق الجوهرية من بين الركام الهائل المتوارث من الأفكار البالية ودمج العناصر المستخلصة في سياق سوي، متماسك ومتناسق من المقولات البالغة العمق والبالغة الجدة.

وهذا الكشف المنظم لتاريخ الفكر العربي - الاسلامي لا يتوجه فقط إلى عقل القارئ بما يحمله من جهد توثيقي عملاق وإحاطة موسوعية بالغة الشمول لجميع وجوه الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية عند العرب والمسلمين حتى بدايات القرن الخامس الهجري ولتداخل مختلف المؤثرات القادمة من تراث الفرس واليونان والهنود والحرانيين مع معتقدات المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين، وبما يدلل عليه من قدرة خلاقة على إعطاء النصوص التراثية تفسيرات وأبعاداً ومعاني بالغة الغنى والتماسك والفرادة وعلى استشفاف أهمية هذا التراث، بمعانيه الجديدة التي استخلصها بالنسبة لمتطلبات بناء حاضر العرب ومستقبلهم.

ولكن هذا الكشف الهام يتوجه أيضاً إلى قلب القارئ ولبه بفضل الحماس الكبير الذي يتأجج في تضاعيف العرض والتحليل وزخم التلفت الدائم إلى رؤى وأفكار وتساؤلات جديدة لا يهدأ ذهن المؤلف عن اكتشافها في سياق سرده، حماس وزخم يذكران بالاندفاعات التي تجتاح رواد القارات البعيدة لدى اكتشاف كل أفق جديد في العوالم المجهولة، هذا فضلاً عن الصياغة التعبيرية المكتملة التي تجسد الأفكار المتدفقة بلغة تلتقي فيها الصباحة والطلاوة والرونق اللفظي والوضوح البياني مع دقة المصطلح العلمي والفلسفي البالغ الغنى والتنوع.

كل هذه الصفات التي تضفي على البناء الفكري الشامخ **كل الأفق والشفافية التي تميز لغة الشعر** أو التي يوحي بها نعيم الاحساس بانزلاق الفلك على اليم في يوم صحو، رغم كثافة وضخامة وتشعب ما يثيره من مسائل الجدل الفكري والفلسفي الجهم المادة والمستعصي، عادة على الفهم. كل هذه الصفات تجعل من كتاب «النزعات المادية» **نشيداً ملحمياً** متصلاً يتعانق فيه وفد الفكر المتكوكب في عملية الكشف

المتلاحق وإعجاز الأداء البياني البهي المتنزل على قياس المضمون الفني.

وعند مراجعة العديد من كتابات حسين مروة التي يتجلى فيه، بأكمل صوره، **هذا التزاوج بين المضمون الغني والشكل البهي وخاصة** هذا **اللهب الروحي** الذي يتراءى حاراً، دافقاً، شعشاعاً وراء الخواطر والصور، وفي نسيج الكلمات، والذي يرفد النص بمزيج من الفرح الطفولي والاندفاع الرسولي، كنت أحار في العثور على جواب مقنع لتساؤلي من حين لآخر، لماذا **تحاشى حسين مروة قول الشعر في أشكاله المكرسة،** وهو ابن الشيخ الشاعر، وصديق وعشير الشعراء من موسى الزين شرارة إلى محمد مهدي الجواهري، ومن وصفي البني إلى بلند الحيدري وعبد الوهاب البياتي (الذين كان له فضل تعريفي بهما في الخمسينات) فضلاً عن شعراء الموجة الجديدة؟ وهو المتمكن من ناحية اللغة وفنون القول والقادر على التعبير عن الفكرة الواحدة بمئات الصيغ البيانية.

وكانت حيرتي تتأرجح بين رؤيتين للقضية.

أولاهما تحملني على الالتفات الى شطر من كتابات حسين مروة التي يقترب فيها من الخطاب الشعري، بمفهومه العام، أي إلى القول الذي تتركز فيه المادة الشعرية والنفس الشعري دون ان يتقيد بالوزن والقافية أو بالإيقاع المتردد في دوائر زمنية منتظمة. لنقرأ سوية المقطع التالي المأخوذ من بحثه حول «الموقف الثوري في الأدب الإبداعي»[1].

«في دائرة هذه اللحظة التاريخية من زمن الثورة، نحن واقفون الآن، نحن في هذه الدائرة نموت الآن ونولد. نموت تراباً وجذوراً للقضية، ونولد قمحاً وخبزاً للقضية.

ولكن ما القضية هذه تحديداً؟ هي قضية ذات وجهين: وجهها الأول هو أن لنا أرضاً لا نزال عليها غرباء... وأن لنا تاريخاً اقتطع من أجسادنا ويجتهد الأعداء في اقتطاعه من ذاكرتنا إلى الأبد... وأن لنا شعباً يستحيل ان يظل في غربة عن أرضه، وفي تشرد عن تاريخه... ووجهها الآخر هو: أن لنا في بلادنا ناساً يطعمون ناساً آخرين، وهم جائعون، يحررون كنوز أرضهم من أسر الطبيعة وهم مستعبدون يصنعون أشياء الحياة وأشياء العافية وأشياء المعرفة وهم المأكولون على مائدة الحياة والمسكونون بهموم المرضى وأشباح الجهل والخرافة».

(١) انظر «دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي - دار الفارابي - بيروت - طبعة ثانية عام ١٩٧٦ ص ٢٧٠.

في هذا النص، من لغة الشعر، هذا التوافق بين **العبارات المتوهجة** والصور والأفكار المحملة بشحنات من التوتر الانفعالي، وهذا التناوب المدروس، داخل زمن الكلام، بين هنيهات يملؤها القول الهادر أو الغاضب أو الهامس ومحطات متروكة للصمت يتاح للقول أن يترجع صداه عبر امدائها بوقع مضاعف في نفس القارئ. وفيه **الرعشة الانفعالية** المتأتية من متعة اكتشاف الحقائق والوقائع والتأثر النفسي لما تتضمنه من وجوه الخير أو الشر والجمال أو القبح، وفيه الرؤية والنبرة الرسولية التي يبدو فيها الكاتب وكأنه موكل، وحده، بحمل كل هموم وقضايا شعبه وطموحات أمته.

كل هذه الملامح التي تومئ إلى مدى امتلاك حسين مروة **العناصر الأساسية للقول الشعري وفي طليعتها** النفس الشعري، في حقيقته وجوهره، يتجلى، بصورة أوضح وأعمق في هذا النص[2] الذي يحمل أنقى نغمات الحب الوجداني لشعب وقضية:

«جئتكم إلى هذا اللقاء بدمي الذي تسكنه فلسطين. جئتكم بفلسطين التي تسكن دمي جئتكم بفلسطين ودمي اللذين أشعلا معاً فرح طفولتي وشبابي وأوقدا معاً نار طماحي وكفاحي وصاغا معاً حلم شعبي وقضية وطني.

جئتكم ببيروت التي فلسطين أعمق معناها وأجل معناها أبداً.

جئتكم بفلسطين التي بيروت خيمتها ونجمتها أبداً، جئتكم ببيروت وفلسطين اللتين دمشق قلبهما وسيفهما وخط النار الأول لمعركتهما.

أيها الكتّاب الحاملون اسم فلسطين. أنا أيضاً أحمل اسمها الأجمل: فلسطين الأرض، الوطن، الذاكرة، الناس، الحياة، الثقافية والتراب الطهور».

أي شعر مكرس، سواء وضع على النسق العمودي، أو على النسق الحديث يحدث فينا رجعة شعورية وتفاعلات ذهنية أغنى وأعمق مما تحدثه هذه الكلمات الواردة في سياق عمل نثري؟

هنا تحضرنا الرؤية الثانية للقضية ونتساءل: **«ما الذي أقعد حسين مروة عن إطلاق مؤهلاته وقدراته على قول**

(٢) مقطع مأخوذ من كلمة كان الشهيد الكبير قد أعدها لإلقائها في حفل تكريم كان سيقيمه اتحاد الكتاب والصحافيين الفلسطينيين في دمشق، ولم يحصل الحفل. نشرت الكلمة بعد استشهاده.

مثل هذا النوع من الشعر، جوهراً وروحاً، على نطاق أوسع مما فعل؟ بل وما الذي جعله يحجم عن الذهاب أبعد؟ أي إلى حد نظم الشعر العمودي أو شعر التفعيلة، أو في صيغة الشعر المرسل المتحرر من كل قيود القافية والوزن وحتى الإيقاع، كما هو حال غالبية الشعر الحديث اليوم؟

في حسباني أن فقيدنا الكبير يجد في لغة النثر الأداة الأكثر فعالية، وطواعية ويسراً لتحقيق عملية اقتحام وعي أوسع جماهير القراء وشحنها بالمفاهيم والحقائق التي ندب نفسه لمهمة إبلاغها، مفاهيم وحقائق لا سبيل لإيصالها إلى الأذهان إلا في سياق متماسك من القول المتسم بالوضوح والتسلسل المنطقي في عرض التصورات والأفكار والآراء المطلوب إبرازها وترسيخها في الأذهان ونقض الأفكار، والآراء المخالفة وهذا العمل الذي يتطلب عادة الموازنة بين المدركات المستحضرة والإسهاب في المحاكمة العقلية الدائمة للوقائع والشواهد والمقولات لا يتسع له التعبير الشعري القائم على التكثيف واختزال الواقع وعلى الاكتفاء باللمح والإيماء.

نزعة البحث والتدقيق عند حسين مروة أبعدته عن الاضطلاع **بدور الشاعر** وجعلته يقنع **بدور المعلم** الذي يشرح، ويفسر ويقلب الأمور من جميع وجوهها ليشرك القراء كل القراء، في مواسم الحصاد (المتحصل) في تجربته الفكرية.

وتجربة حسين مروة الفكرية تبدو **إنجازاً إنسانياً بطولياً، ملحمي الطابع والأبعاد** لشدة ما تأكدت فيها إرادة الانسان في الارتقاء في معارج المعرفة، ومن عزيمة في وضع هذه المعرفة في متناول الآخرين، وفي خدمة قضية التقدم والتحرر الانساني، ولعنف ما يحتدم فيها من وجوه الصراع الذي لا يهدأ نتيجة إصرار صاحب التجربة على مقارعة كل القوى والتيارات التي تقف في وجه أحلام التقدم والتحرر التي كانت تسكن داخله.

وإنها لرحلة مدهشة تلك التي ساقت ابن «حداثا» الذي فرضت عليه تقاليد العائلة ان تسجن طفولته داخل سمت المشيخة منذ سن العاشرة، وقادته على طريق النضال الشاق والمرير للخروج من دائرة الركود الفكري التي كانت مرسومة له، داخل عالم مسيج بالأسوار، حيث المعرفة مجرد استذكار للمنقول من تراث يستهلك طول التكرار والتداول وهجه الإبداعي الأول، وللانطلاق إلى العالم الرحب الذي لا يحد الرغبة في اكتساب المعرفة وفي اختبار المعرفة فيه أي عائق أو رقيب، عبر مسيرة يتعانق فيها الكفاح اليومي لتغيير الواقع لعمل الكتابي المتلازم مع البحث، في مطاوي التراث العربي ـ الاسلامي والإرث العالمي، عن كل ما ينفع في سلاح حاضرنا ورسم مستقبلنا.

ويجسد حسين مروة في مسيرته، كمناضل وكاتب ومفكر وباحث، الصورة العامة التي جند كل طاقاته الإبداعية لجلائها وإبرازها، **صورة الانسان «صانع تاريخ الفكر بيده وعقله معاً»**، الانسان ابن الكوكب الأرضي الكائن العاقل والمفكر والمتحرك داخل الوجود المادي اللانهائي الأبعاد واللانهائي الامتداد في الزمان والمكان، في محاولاته على مدى تاريخ وعيه ان يكتشف العلاقة الصحيحة بين الذات الواعية وموضوع الوعي»، كما قال حسين مروة في بحثه الممتع عن الصوفية [٣].

الانسان، صانع مصيره ومحرك التاريخ، والمؤثر الأول في تطور وصيرورة المجتمعات البشرية بفعل تفاعل الديالكتي بين عمل عقله وعمل يده، بين عالمه الداخلي وبيئته الخارجية، **الانسان وقضية دوره وأهميته قلب الوجود**، هذا هو الهاجس الأول الذي كان يسكن وجدان حسين مروة، وكل حرف خطه قلمه.

وقد تكون التصورات الأولى وغير المحددة لهذا الهاجس الإنساني في نفس حسين مروة، وهو بعد فتى حديث الخروج من مرحلة دراسته الدينية، هي التي كانت وراء اندفاعه المبكر للبحث عن الإجابات على الأسئلة المحيرة التي لم يكن يجدها فيما لقنوه إياه مع دروس تحرك الذاكرة، وتحد مع عمل العقل، ووراء **وجهه بالقراءة الى الكتب التي تطابق موادها مع تطلعات هذا الهاجس** بجذوره، وتشعباته، ومنها ما يتضمن الثورة على مناهج التعليم الديني أو التفكير المحافظ (مثل كتب طه حسين واسماعيل مظهر) أو محاولات لتأسيس الفكر المادي على براهين مستقاة من اكتشافات علمية وخاصة في حقل البيولوجيا (مثل كتاب «أصل الأنواع» لدازوين، وكتابات شبلي الشميل في الدعوة لنظرية النشوء والارتقاء)، ثم أولى الكتب الماركسية التي أعاره إياها حسين الشبيبي قبل إعدامه عام ١٩٤٨. وهذا الهاجس كان في خلفية شعوره بالانحياز لخط الحزب الشيوعي وليس لحزب الاستقلال، أثناء مراقبته لطريقة تعامل الأحزاب العراقية مع أحداث الانتفاضة الشعبية به وجه معاهدة بورتسموث في بغداد،

---

(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية «الجزء الثاني» دار الفارابي ـ بيروت ـ ص ١٢٧.

وإن لم يؤدِّ به انحيازه حينها إلى الانتماء الفعلي للحزب الشيوعي[٤]. وليس بمستبعد ان يكون حسين مروة قد توصّل أخيراً إلى اعتناق الفكر الماركسي، **انسياقاً مع اقتناعه بأن العقيدة الماركسية**، بركيزتيها، المادية الديالكتية، والمادية التاريخية، **تؤكد الدور الحاسم للانسان** في صنع التاريخ وتطور المجتمعات، **ومع اكتشافه بالمقابل مدى تضييع هذا الدور في الرؤية السلفية** للتراث الفكري والفلسفي والديني، وللواقع البشري، وما يتلازم مع هذه الرؤية من إيمان بسكونية التاريخ والمجتمع، ومن مواقف استكانية تصب في مجرى العداء، باسم الحفاظ على قيم الماضي ومقدساته، لكل محاولات التغيير ودعوات التقدم، مع مسايرة الاستبداد والقهر والظلم الاجتماعي، والاحتلال الأجنبي، في ظل تفسيرات شوهاء للتعاليم الدينية، يبرر بها قيام واستمرار هذه الشروط على اعتبار أنها قدر من السماء.

وكتاب «النزعات المادية» الذي جمع فيه حسين مروة حصيلة التجربتين العميقتي الجذور في تكوينه الفكري، التجربة الاسلامية والتجربة الماركسية، أفرد في كل فصل من فصوله فسحة ملائمة لبحث **دور الانسان** في تقرير الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي وانعكاسات هذا الواقع على التطور الثقافي والفكري للمجتمع الاسلامي ككل وتأثيرها في تكوين الاتجاهات والنزعات في فكر العديد من علماء وفلاسفة ومتصوفة العصور الاسلامية.

ولكن قضية الانسان «تحتل مكانة مركزية في الفصل المخصص للتصوف، وبصورة أخص عند بحث مسألة وحدة الوجود ومذهب ابن عربي»[٥].

وكما في كل فصول هذا السفر الضخم يقوم أديبنا الكبير في هذا الفصل **بدراسة مقارنة**، بالغة الكثافة واللمح المضيء، **للوجوه المختلفة التي جرى فيها التعبير عن قضية الانسان ومكانة الانسان في المذاهب الفكرية** التي تعاقبت منذ العصر الاسلامي الأول.

وملاحظاته الفريدة حول ظهور هذه القضية كرابط مشترك بين مختلف الحركات الفكرية تختصرها هذه الفقرة[٦].

«اذن، فالعملية الفكرية التي كانت خلال أبرز مراحل التاريخ الوسيط للمجتمع العربي الاسلامي هذه القضية التي احتضنت قضية الانسان، سواء لإثبات إرادته المستقلة وحريته في اختيار أفعاله **(حركة القدرية والمعتزلة)** أم لإثبات قدرته على معرفة العالم بالنظر العقلي (علم الكلام المعتزلي والفلسفة)، أم لإثبات مكانته الكونية وفاعليته في الوجود وتخطيه العلاقة اللاهوتية الرسمية مع الله **(حركة الصوفية «والغالية»** من الفرق الباطنية)[٧]... هذه العملية المتنوعة، ذات التاريخ الطويل النشيط، لم تكن عملية فكرية مجردة أي منعزلة عن العمليات الحية التي كانت تجري في ذلك المجتمع نفسه، خلال تلك المراحل التاريخية نفسها».

وتستوقفنا في هذه الفقرة، النظرة البانورامية المكثفة لأهم الحركات الفكرية التي برزت على مدى العصور الأولى للتاريخ العربي - الاسلامي، والاكتشاف الباهر لهذا الرابط المشترك بينها، على اختلاف توجهاتها، وهو الرابط الذي ما كان أحد من الباحثين المثاليين والسلفيين يعيره أي انتباه.

واكتشاف حسين مروة لحقيقة أن قضية مكانة الانسان تشكل في سياق تاريخ العرب والمسلمين، مكانة الرابط المشترك الذي كان يصل بين الحركات الفكرية المتناقضة في طبيعتها وتوجهاتها لم يأت مصادفة ولا نتيجة براعة في التوليف والتخريج، بل جاء كنتيجة منطقية لحسن تطبيق المنهج العلمي الذي كان يهتدي به في بحثه عن النزعات المادية

(٤) من «حوار مع حسين مروة» أجراه الكاتب والشاعر عباس بيضون ونشر في جريدة «السفير» على ست حلقات ابتداء من ١٩٨٥/٩/١٤ ثم أعيد نشر مقتطفات منه في الصفحة الثقافية للسفير «يوم السبت في ١٩٨٧/٢/٢١».

(٥) «النزعات المادية» - الجزء الثاني ص ٢٨٩ - ٢٩٦.

(٦) المصدر السابق ص ٢٩١.

(٧) أضفنا عبارة «الغالية» إلى النص الأصلي للفقرة لأن المؤلف الشهيد قد سبق له في مستهل حديثه عن قضية الانسان عند ابن عربي (ص ٢٨٩) أن صنف هذه الفرق في طليعة الفئات التي أفردت للانسان مكانة رئيسة. وبسبب غلو مقولاتها، وصنفت هذه الفرق بـ «الغالية» و «أهل الغلو» لأنها بالغت في تصور مكانة الانسان، حتى وضعته في مرتبة «الألوهة» وذلك بخلاف الصوفية الذين ربطوا قضية الانسان بمسألة المعرفة بعقدهم الصلة المباشرة بين الانسان دون وساطة النبوة ثم تجاوزوا الصلة المعرفية إلى الصلة الوجودية، فقالوا بالشهود الحضور، أي لقاء الانسان الله بالحضور المباشر. وفي مذهب ابن عربي حول وحدة الوجود، يصبح الانسان أصل العالم، بحيث حق للعالم ان يسمي «الانسان الأكبر» وأن يسمي الانسان «العالم الصغير» كما سماه من قبل، اخوان الصفاء، في القرن الرابع الهجري.

في الفكر العربي - الاسلامي، أي منهج المادية التاريخية. **فقضية مكانة الانسان تشكل**، في منهجه وفي رؤيته قضية مركزية لأنها **تشكل خط الالتقاء والتمفصل بين مجال التحرك الفكري ومجال التحرك الاجتماعي** ضمن الظروف التاريخية الواحدة. ويتضح هذا الأمر في فقرة لاحقة من بحثه حول الوجوه المختلفة لنظرية ابن عربي في وحدة الوجود [٨]، جاء فيها:

« كان للانسان العربي - الاسلامي قضية واقعية فعلية متحركة في مجال الواقع الاجتماعي بالأصل، ثم كان لا بد لهذه القضية ذاتها ان تنعكس بشكل ما - في مجال الواقع الفكري. من هنا بدأت، في تاريخ الفكر العربي - الاسلامي قضية أصبحت منذ بدايتها في رأس القضايا التي شغلت هذا التاريخ طوال عصوره، في مختلف تجلياته، من تيارات عقلانية كلامية وفلسفية، وتيارات صوفية وإشراقية، ومن مذاهب فقهية وأصولية، إلى طوائف وفرق تتخذ أشكالاً دينية. فمسألة الجبر والاختيار، مثلاً، وهي أولى المسائل التي أثارتها قضية الإنسان في الفكر العربي - الاسلامي، دار عليها معظم مباحث علم الكلام والفلسفة العربية، ودخلت في الأدبيات الصوفية من أبواب عدة. وهكذا **مسألة المعرفة** أيضاً، من حيث مدى حدود الإدراك الانساني في معرفة أشياء الوجود. وهكذا **أيضاً مسألة المركز الذي يشغله الانسان في الكون**، وهي المسألة التي عنى بها الفكر الصوفي عناية خاصة ».

ومن جانب آخر يركز شهيدنا الكبير على **موقع قضية الانسان في قلب الصراع الطبقي**، في الحقبة التاريخية المذكورة، فيؤكد أنها كانت المظهر الأول والأساس والمعبر الأكثر عمومية في المجال الفكري لأيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية المقهورة والمستغلة في مواجهتها لأيديولوجية الطبقة الحاكمة، الممثلة بالخليفة، هذه الأيديولوجية القائمة على اعتبار أن سلطة الخليفة مستمدة من قوة الشريعة، ومن انتماء الخليفة إلى بيت النبوة، مما يضفي طابع الإرادة الإلهية على سلطانه المطلق وعلى نظام الامتيازات التي يمنحها للطبقة الحاكمة المساندة له، ثم يشير مروة الى **الصياغات العملية** المتفرقة وغير المستقرة لقضية الانسان في أيديولوجية الطبقات المقهورة **والتي اقترن بعضها بنشاط** عنفي بارز، وأبرز نماذجها الثورة البابكية الخرَّمية، وثورتا الزنج والقرامطة. والملفت للنظر اعتقاده أن **الصياغة العامة** - الأساس - **المتعلقة بالمجال الفكري** - رغم ثباتها واستقرارها زمنياً، لم تستقر على صورة فكرية واحدة، ولم تستند إلى أية نظرية ثورية متحررة من تأثيرات الأيديولوجية الرسمية (ذات المرتكزات اللاهوتية) إلا في التجربة الصوفية التي حملت قاعدة انطلاقها نواة نظرية كان يمكن ان تصبح **صياغة فكرية ثورية لأيديولوجية الفئات المضطهدة**، فئات « العامة » من المجتمع، وثوريتها تكمن في أنها تنطلق من محاولة التصدي الجريء لاقتلاع الأساس النظري اللاهوتي الذي بنيت عليه أيديولوجية نظام الحكم السائد، وذلك بإلغائها الواسطة النبوية التي أقامتها الشريعة بين الانسان والله.

ولكن المؤلف ينهي تقصياته الكاشفة حول الصوفية بالاعتراف بأن ثورية الرفض والتحدي للنظام الديني القائم التي جسدتها، سواء في حلولية الحلاج، أو إشراقية السهروردي أو في نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي مثلت ثورية ميتة بسبب قصورها وعجزها عن التحول إلى ثورية فاعلة، أي إلى قوة مادية تحقق معنى رفضها الثوري.

ويهمنا ان نشير الى ما في كشف حسين مروة عن مركزية قضية الانسان ودوره في صنع مصيره وفي معرفة الوجود، من نقض غير مباشر، لنظرية المستشرق الألماني **هنريش بكر** (١٨٨٦ - ١٩٣٣) الذي كان ينفي ان يكون للعرب حضارة، وان يكونوا قد أضافوا جديداً إلى حضارات الأقدمين، بسبب افتقارهم الى النزعة الانسانية، وبسبب « أن العملية الانسانية » مفقودة بين العرب وحضارة الأقدمين وخاصة اليونان، بينما يرى هذا المستشرق، بالمقابل، أن هذه النزعة الانسانية متأصلة في الغرب، فتجلّت في عصر اليونان والرومان، ثم عصر غلبة الفكر المسيحي في أوروبة ثم في عصر النهضة والعصر الحديث [٩].

ومن الدراسات الجديرة بالالتفات الخاص في كتاب « النزعات المادية » بسبب تميزها بروح التقصي والنفاذ والكشف عن المعاني الحقيقية للتراث العربي - الاسلامي، التي لم يتوقف عندها الدارسون السلفيون أو المثاليون من عرب ومستشرقين **« الدراسة المطولة عن « رسائل إخوان الصفاء »**.

(٨) المصدر السابق ص ٢٩٢.

(٩) من محاضرة ألقاها « بكر » في برلين عام ١٩٣١ وترجمها عبد الرحمن بدوي ونشرها مع دراسات مختلفة لمستشرقين آخرين ضمن كتاب واحد يحمل العنوان: « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » دار النهضة العربية - القاهرة - ط ٣ سنة ١٩٦٥ ص ١٤ - ٢٠.

وهنا أيضاً يكتشف المؤلف أن هذه الرسائل، بما تحتويه من معارف علمية وفلسفية ذات طابع موسوعي شامل، تشكل تعبيراً كاملاً عن الواقع الفكري والتطور المعرفي للعصر الذي وضعت فيه (القرن الرابع الهجري) وإحدى الصياغات المتقدمة لأيديولوجية الطبقات المضطهدة وانعكاسها، على الجبهة العلمية الفلسفية، لتعاليم الفرق الاسماعيلية المعارضة لنظام الخلفاء العباسيين. فهي إذن أحد وجوه التلاقي والتفاعل بين الواقع الفكري المتحرك والواقع السياسي والاجتماعي الحافل بكل ألوان الصراع والتجاذبات بين مختلف العصبيات القومية والطبقية والعقائدية في المجتمع العربي - الاسلامي وهو يشير إلى تفرد أيديولوجية «اخوان الصفاء» في معارضتها لنظام السلطة القائمة بكونها قد حددت محتواها على نحو يقترب أكثر من الواقع الاجتماعي ويجعل التفكير التأملي مقترناً بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع.

وأيديولوجية «إخوان الصفاء» تتميز عن أيديولوجية الحركات الصوفية التي ظلت مشدودة إلى المفاهيم الغيبية، **بمواقف مادية عديدة** ومتنوعة، يستخلصها الباحث المدقق مروة، من رسائلهم، بقدرته على التحليل والتقصي التي أوصلته إلى حدود لم يبلغها من سبقه من باحثين؛ ومن هذه المواقف نذكر:

١) رفض اخوان الصفاء التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وتأكيدهم على طلب البحث والكشف بالبراهين (العقلية) عما فيها من أسرار مكنونة.

٢) قولهم بوجود قانون كوني يقضي بحتمية تجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الأجرام الفلكية، الأمر الذي يعني نقض المفهوم القائل بأن الدين الاسلامي هو خاتمة الأديان، وبالتالي نسف فكرة ديمومة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة الاسلامية، استناداً الى ديمومة الشريعة التي كانت تشكل سنده الأيديولوجي.

٣) صياغتهم لنظرية «الإمامة» بحيث يفهم منها أن منصب الإمام لا ينبغي ان يسند بالضرورة إلى شخص واحد بل إلى جماعة موحدة الرأي تتفرق في أفرادها الخصال المطلوبة، موحين بأن جماعتهم هي المؤهلة لمنصب الإمام. وذلك يضع «اخوان الصفاء» أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا أيديولوجياً فقط بل سياسياً كذلك، أي أنهم يرمون إلى هدم النظام العباسي لإقامة نظامهم هم مكانه، وذلك، في رأيهم، عندما يتم اقتران كوكبي زحل والمشتري، الذي يبشرون بقرب حدوثه.

٤) اتصال اخوان الصفاء بالعلوم التطبيقية وتأكيدهم على أصالة الطابع الاجتماعي لكل نشاط الانسان، وأن لا سعادة أخروية للانسان منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية، بعكس الصوفية الذين كان التفكير التأملي يستقطب كل طاقاتهم ويدعون للانصراف عن كل نشاط اجتماعي توسلاً لبلوغ الصفاء النفسي وسعادة الدارين.

٥) تأكيد «اخوان الصفاء» على قيمة العمل وتقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وعلى الحوافز المادية كأساس لإنجاز العمل وإتقانه. وهذا الموقف يعني زوال نظرة الاحتقار الى العمل اليدوي والى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل.

٦) إبراز المؤلف كون «الاخوان» ينظرون الى «ذوي الصنائع» أي الفئات التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم الى قوة أساسية تضع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمعاً بالفعل، واستنتاجه أن وراء هذه المواقف جميعاً، منطلقاً أيديولوجياً هو أحد التغييرات التاريخية عن أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستثمرة (بفتح الميم) في ظل النظام الاجتماعي للخلافة العباسية، وهو يرى أن كون الاخوان قد أصبحوا كمثقفين، في موقع من المجتمع، ربما أبعدهم عن صفوف الطبقة الاجتماعية المضطهدة التي انحدروا منها، لا ينفي استمرار **انحيازهم الأيديولوجي** إلى طبقتهم الأصيلة.

٧) موقف «اخوان الصفاء» من العقل، فمن جهة هم يضعون العقل في مكان «الرئيس» لجماعتهم. ومن جهة ثانية، يحتل النظر العقلي مكانة هامة في نظرية المعرفة التي صاغوها. فهم يرون أن الأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني هي أسمى أنواع المعرفة، وإذا كانت مباحثهم في العلوم الرياضية والطبيعية مغلفة بالكثير من الخرافات والاستنتاجات الساذجة فإن ذلك لا ينفي ميلهم إلى معرفة الحقائق الموضوعية للعالم المادي باستخدام الطرق العقلية والابتعاد قدر الامكان، عن المعارف اللاهوتية؛ ويرى حسين مروة أنهم يعتمدون على المعرفة العقلية القائمة على الاستدلال الأول والبراهين حتى في مجال ما يسمونه «العلوم الإلهية». فهم يرون أن ثمة ناساً يتوصلون إلى معرفة الله حق المعرفة، دون حاجة الى الأنبياء.

٨) وأخيراً يظهر حسين مروة بروز النزعة العقلانية عند

اخوان الصفاء في مجال معرفة «العالم الجسماني وذلك بتوصله الى الاستنتاجات التالية من قراءته النافذة الرؤية لنصوص رسائلهم.

أ - إدراك الجماعة حقيقة الترابط العضوي بين كل من عملية الحياة، في أعضاء الجسم وعملية الإحساس وعملية التفكير ووعيهم أن «النفس واحدة بالذات» رغم تعدد هذه العمليات التي هي ليست غير وجوه مختلفة لوحدة وظائف الجسم والعقل.

ب - توصلهم إلى رؤية الأساس المادي لعملية التفكير بل الى رؤية حركتها الداخلية مرتبطة بالأجهزة العضوية الخاصة بوظائف الحياة والاحساس في الجسم والى اعطاء تفسير صحيح لعملية التجريد الذهني التي هي حلقة الاتصال بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

ج - تنبيههم إلى وجود مراكز في مختلف أنحاء الدماغ تختص كل منها بتأدية وظيفة معينة من وظائف التفكير أو قوى التفكير والى اتصال مراكز التفكير هذه بمراكز الاحساس، اتصالاً عضوياً، مما يجعل مفاهيم «اخوان الصفاء» في هذا المجال، قريبة من مفاهيم العلم الحديث.

وتوصل الجماعة الى هذا التصور يشكل، في نظر مروة، موقفاً مادياً في مسألة المعرفة، وبالتالي، موقفاً يرفض كون التفكير تأملاً ذاتياً أو كشفاً صوفياً أو إشراقياً أو إلهاماً غيبياً يأتي من خارج وعي الانسان.

د - تأكيد «الرسائل» أن «الصنائع» (أي الأعمال الحرفية) هي من الأعمال المشتركة بين القوة المفكرة والقوة الصانعة، اي ان عمل اليد وعمل الفكر يلتقيان في قوة فكرية مشتركة.

٩) ولا بد لنا من التنويه بمحاولة حسين مروة، التي نستشف فيها روح **الاعتزاز القومي بالتراث العربي - الاسلامي إظهار الفوارق الواضحة بين مواقف «اخوان الصفاء»** (وبالتالي العمل الفلسفي العربي - الاسلامي في عصرهم الذي تمثل رسائلهم انعكاساً موضوعياً لمجمل مضمونه) **ومواقف** العديد من قدماء **الفلاسفة اليونانيين** حول العديد من المسائل الفلسفية الكبرى، وما يترتب على هذه الفوارق من ضرورة التسليم بأصالة **واستقلالية الفلسفة العربية الاسلامية** وعدم تبعيتها المطلقة للفلسفة اليونانية.

ومن الأمثلة التي يسوقها حسين مروة تدليلاً على هذه الاستقلالية النسبية عن الفلاسفة اليونان نذكر ما يلي:

أ - **نظرية «المُثُل والنظائر» عند اخوان الصفاء** التي تقول بأن لكل من الجواهر البسيطة التي تقوم في العالم العلوي (وهي، حسب تسلسل العقل والنفس الكلية والهيولى والصورة النفسية لعالم الأفلاك) «مثيلاً» أو «نظيراً» في العالم السفلي - هذه النظرية حول «الأمثال» والنظائر مستوحاة من نظرية «المثل» عند أفلاطون. ولكن مروة يظهر أن اخوان الصفاء وضعوا نظريتهم بحيث تتوافق مع الرؤية الاسلامية حول وحدانية الله وتفترق عن نظرية أفلاطون الموضوعة وفقاً للمفهوم الوثني حول تعدد الآلهة. ففي نظرية أفلاطون، نرى «المثل» متكثرة ومتوازنة ليس من علاقة سببية بين الواحد منها والآخر فهي أسباب، أو «أرباب» لشبيهاتها في العالم السفلي. وهذا يتضمن أنها أرباب «متعددة. وهذا الأمر **يناقض: أولاً فكرة «التوحيد»** التي ينطلق منها «الاخوان». فالله عندهم، هو الواحد الفرد الصمد وهو وحده المبدع لكل وجود وكل موجود. وهو يناقض **ثانياً** علاقة التسلسل بين مراتب الصدور كما يتصورها «الاخوان» (العقل، فالنفس الكلية، فالهيولى، فصورة الأفلاك)، وفي حين ينعدم هذا التسلسل بين «مثل» أفلاطون.

ومن جهة ثانية فإن «المثال» الأفلاطوني يملك، وحده، صفة الوجود الحقيقي فما تابعه الحسي في العالم السفلي محروم من صفة الوجود الحقيقي. أما عند اخوان الصفا فيتساوى «المثل» مع «مثله» و «النظير» مع «نظيره»، من ناحية الوجود. فإن كلاً من «المثل» و«نظيره» له وجوده الحقيقي، أي وجوده الموضوعي.

١٠) نظام الأعداد، عند «أخوان الصفاء» اتخذه حسين مروة منطلقاً لبيان خطأ الرأي الذي عبر عنه بعض المستشرقين الغربيين في محاولة منهم لإرجاع مسألة العدد عند «جماعة الاخوان» إلى الفلسفة الفيثاغورية التي تركز على أن العدد هو أساس كل الموجودات مما يؤدي الى المفهوم المثالي المتضمن أن جوهر العالم قائم في شيء مجرد مغرق في التجريد هو العدد وهذا يتضمن إنكار العالم المادي ووجوده الموضوعي.

وبعد أن يستعرض مروة آراء اخوان الصفاء حول خصائص مركبات الأعداد ومطابقة المراتب العددية لمراتب الأمور الطبيعية والأمور الروحانية، ينتهي الى بيان الاختلاف الجوهري في أساس النظرة الفيثاغورية، في مسألة العدد وأساس نظرية «الاخوان».

فيقول ما نصه: «**فمن الجهة الأولى (أي من جهة الأساس النظري)** لم نجد في أقوال الاخوان ما يعطينا الحق ان ننسب اليهم أنهم يعللون الأشياء «وفقاً» لنظام «الأعداد» (كما يزعم المستشرق الهولندي دي بور) أو أنهم «يرجعون كل شيء الى العدد ويفسرون كل شيء به»، ولا ان ننسب اليهم القول بأن العدد أصل للطبيعة أو أنه الماهية الأولى لها، أو أنه منشأ وجودها على نحو ما تقول الفيثاغورية. بل نجد في أقوالهم عكس ذلك: نجد:

أولاً - أن مراتب العدد هي من **الأمور الوضعية** رتبها الحكماء **باختيارهم**. وهذا ينفي **الوضع الإلهي** أو «**الأسرار الإلهية**» عن العدد في فلسفة الاخوان. ونجد:

ثانياً - أن كل ما يتعلق بمسألة - التطابق بين الأمور الطبيعية والـ «ما فوق طبيعية» وبين الأعداد لا يزيد عن **التطابق الكمي** وعن كونه جزءاً من نظام **التطابق الكوني** العام الذي يقترحه أصحاب الرسائل والذي يشمل الأشكال الجرمية للأفلاك، والحركات الفلكية، ومكونات العالَمَيْن «الجسماني والروحاني وعلاقات الأجسام الحية بالأفلاك كما يشمل العدد». أما من **جهة الأساس الفلسفي، فيستنتج** مروة وجود فارق أساسي، لا بين الاخوان والفيثاغورية فقط، بل بينهم وبين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة (الممثلة بأفلوطين) كذلك من حيث أنهم (أي اخوان الصفاء) يذهبون إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للعالم المادي، أي بوجوده الموضوعي، بينما هناك إنكار لهذا الوجود الحقيقي عند أولئك الفلاسفة اليونان المذكورين.

ومن جهة أخرى، هو يشير إلى **فارق في المنطلق الفلسفي والأيديولوجي لفكرة التطابق عند اخوان الصفاء**، وما يبدو من تأثرهم، حول مسألة النسب العددية والمقدارية في العلاقات المتبادلة بين أشياء العالم المادي بفكرة الانسجام المسيطرة على **عالم أفلوطين. فإن** فكرة الانسجام عند أفلوطين، كما يرى مروة، تنطلق من اتجاه جبري تسيطر عليه الضرورة بمعناها القدري، وفقاً لأيديولوجية النظام الاجتماعي العبودي التي كانت فلسفة أفلوطين تعبيرها النظري. أما تطابق جماعة اخوان الصفاء فيدخل في منطلقه عنصر **الإرادة** و «**الاختيار**» في ما يتعلق بنشاط الانسان. ويوضح مروة فكرته بقوله:

«يتجلى عنصر الإرادة والاختيار عندهم في أكثر من مجال. فهم، هنا، إذا تكلموا عن اجتماع المتنافرات وتآلفها، لم يضعوا ذلك على اساس انه ضرورة حتمية. بل (هم يقولون) «إن الأركان المتنافرة لا تجتمع إلا **بتأليف المؤلف لها**» **والمؤلف**، هنا، ليس إرادة قائمة خارج العالم، بدليل ما قدموه من نماذج عملية لهذا «التأليف» **فهي كلها إرادية**، كتأليف الموسيقى من الأنغام المتنافرة **نظاماً نفسياً موحداً** وكجمع المصور من الألوان المتضادة **وحدة لونية منسجمة**، وكإنتاج الكيماوي من الموادالمتغايرة **وفق نسب معينة، مادة** جديدة تتوحد فيها المتغايرات.... **إن كل هذه النماذج تصدر** عملياً عن إرادة مؤلفيها.

ولا ينسى مفكرنا الكبير حسين مروة **أن يلحظ في** موضوعه «الاخوان» **عن النسب العددية والمقدارية** وآثارها في تغيير الأشياء دلالة عظيمة الشأن على تطور ملحوظ في دراسة الظاهرات الطبيعية والاجتماعية على أساس **الاتجاه نحو التحديد الكمي** في دراسة الظاهرة، متجاوزين بذلك اتجاه الفلسفة والعلم القديمين، اللذين وقفا عند **الحدود الكيفية** الثابتة والساكنة للأشياء والماهيات. ويعلق مروة قائلاً: «إن ادراك هذه الجماعة من علماء وفلاسفة ذلك العصر قيمة **النسب الكمية** في إحداث **كيفيات** جديدة للمادة، مع إدراكهم ديالكتيك تنافر الأضداد ووحدتها، يمثلان خطوة متقدمة في عصرهم نحو تطور الفكر العلمي والعلم»...

إن هذا الجانب الفكري التقدمي لا تقتصر أهميته على التقدم النظري في العلوم الطبيعية والرياضية عند العرب في عصر «اخوان الصفاء» بل هو كما يقول مروة في نهاية هذه المقارنة المسهبة بين نظرة الجماعة، والنظرة الفيثاغورية والأفلاطونية، يدل أيضاً على تقدم محسوس في مجال الارتباط بين الفكر النظري والنزعة التجريبية في هذه العلوم.

الرؤية الفريدة للتراث الفكري العربي - الاسلامي تتمثل في كل فصل من فصول كتاب «النزعات المادية»، بقدر ما تتمثل في الفصلين اللذين أحببنا التوقف عندهما، والإضاءة الباهرة التي يلقيها حسين مروة على مختلف زوايا ومراحل تاريخ الفكر العربي - الاسلامي أعطت هذا التراث دفقاً زاخراً من الحياة والحركة والهواء النقي بإظهار الارتباط الوثيق بين تجليات هذا الفكر والخلفية التاريخية الحافلة بالمؤثرات والتفاعلات الحقيقية مع الواقع السياسي والاجتماعي في كل مقطع زماني أو مكاني تكوّن فيه وعمل ممثلو هذا الفكر. التراث الذي قدمه لنا حسين مروة ليس مجرد مضامين لنصوص مقتلعة من مدافن ماضٍ بعيد هامد، وانما نهر من الحياة الموارة بالفعل الانساني، تبدو فيها البنى الفكرية والفلسفية قائمة على روافد نابعة من المجتمع، بكل أبعاده ونشاطاته وصراعاته السياسية والايديولوجية التي تجعل من

الماضي التراثي وجوداً حيّاً متحركاً، ودائم التغير والقدرة على الفِعْل والتأثير ممتدة الى حاضر أمتنا، بحيث يصير هذا الحاضر أحد روافد المستقبل » كما يقول مروة.

وهذه الصورة الحية الدائمة الالهام والفعل للتراث التي قدمها لنا مروة تختلف كلياً عن الصورة التي رسمتها الكتابة التاريخية التقليدية والمثالية لهذا التراث، عندما غيبت من سياق تكونه فعل القوى الانسانية والظاهرات المجتمعية التي تشكل عوامل الحياة والتغير والصيرورة المستمرة فيه، وعندما نظرت الى التراث « كنصوص قائمة » بذاتها ثابتة ساكنة، مفرغة من دلالاتها وأبعادها وعلاقاتها التي كانت منها حياة التراث، أعني الدلالات والأبعاد والعلاقات التي تصل هذه النصوص بحركة التاريخ العربي - الاسلامي وتاريخ الحضارة البشرية بعامة »، كما يقول مروة في مقدمته لمجموعته « عناوين جديدة لوجوه قديمة ».

ونحن نرى أن من الفضائل الرئيسية في كتاب « النزعات المادية في الفلسفة العربية المادية » هو نجاح مؤلفه في **فتح مجاري الاتصال** الواسعة ليس فقط **بين نصوص الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي** وحركة التاريخ في داخل العالم العربي، وانما أيضاً بينها **وحركة تاريخ الحضارة البشرية** وهو لم يحقق هذا الامر بمجرد الحديث عن تأثير الفلسفات القديمة، الهندية والفارسية واليونانية في مختلف تجليات الفكر العربي - الاسلامي، وهو الأمر الذي تكرر الخوض فيه من قبل دارسي هذا الفكر من مستشرقين ومن عرب معاصرين، وحتى من قبل الدارسين الاسلاميين القدماء كالشهرستاني وابن النديم، وانما خاصة بعمله على إبراز الأهمية الكبرى التي أولاها المفكرون والفلاسفة العرب - المسلمون للمعرفة العلمية المستندة الى المنطق البرهاني والمشاهدة الحسية والنظر العقلي في مختلف أمور دينهم ودنياهم وإعطاؤه العديد من الشواهد والأمثلة المستقاة من مختلف مراحل تاريخ الفكر العربي - الاسلامي، والدالة على أن هذه النزعات العقلانية عند هؤلاء الممثلين لمختلف تيارات هذا الفكر تجد جذورها الأساسية في المصدرين الأساسيين للشريعة الاسلامية أي القرآن والحديث وبابرازه هذه الحقيقة الهامة حول أصالة التراث الفلسفي العربي الاسلامي. استطاع حسين مروة ان يعطي جانباً من التفسير لما عبر عنه مراراً حول حبه لهذا التراث العربي - الاسلامي بصفته « فلذة نيرة في تاريخنا الحضاري » ومحطة أساسية وأصيلة على طريق التاريخ الحضاري للبشرية جمعاء. ولا يسعنا إلا ان نلمح خلف تعبيره عن حبه للتراث إلاّ وجهاً من أوجه **الوفاء لتجربته في التحصيل الديني** في المؤسسة النجفية التي أتاحت له تعميق معرفته العلمية بنصوص التراث الاسلامي، والتي ظل على كثير من الود والحنين الى بعض جوانبها، رغم انعطافه الكبير نحو الماركسية بعد قليل من خروجه من جدران النجف، فعرف كيف يوائم ويجمع في اطار حبه وحنينه وتقديره بين ذكرياته حول ايجابيات التجربة الدينية وطموحات وإمكانات التجربة الماركسية.

واذا كان مروة قد أعلن دون كلل ما كان لاهتدائه الى الماركسية من فضل في اكتشافه المنهج العلمي لدراسة التراث فهو لم ينبر أبداً للقيام بأية حملة للتشنيع على سلبيات مناهج التعليم في النجف، متحاشياً الاسلوب التهجمي الذي سلكه طه حسين بشنه حملاته العنيفة على الأزهر فور انتقاله من أروقة الدراسة الدينية الى رحاب الدراسة الحديثة، أو كما فعل المفكر الفرنسي ارنست رينان بعد تخليه عن متابعة دراسته اللاهوتية وانطلاقه بعيداً في فضاء الفكر العلماني؛ وقد يكون الخفر وروح الترفع وعفة اللسان والنزعة الطبيعية للمصالحة حتى مع الذين لا يتفق معهم في الرأي وخاصة الذين دخلوا دائرة ذكرياته الخاصة، هذه الخصال التي كانت متأصلة في طبع حسين مروة، والتي استمد بعضها من تربيته البيتية والدينية هي التي حصّنته ضد اغراءات السعي لاستجلاب الشهرة حول اسمه بشن حملة النقد والتشهير ضد الموقع الذي ترك في معرض تبرير انتقاله الى الموقع النقيض. بل هو يذهب الى حد الاعتراف، في الكثير من أحاديثه، ببعض ايجابيات التعليم الديني في جامعة النجف (وخاصة جو النقاش الحر والصريح بين الطلبة والأساتذة وتوفر العدل والنزاهة والموضوعية في تقييم المستوى المعرفي للطلاب في نهاية دراستنا). لقد كان في نزعته للانفتاح على الانسان قادراً على ان يوسع في مكامن الألفة والود في نفسه موضعاً حتى للذين أبعدته الخلافات العقائدية عنهم، وخاصة إذا تلازمت ذكراهم عنده وذكريات تحصيل علمي وتكون معرفي. ولكن تعريجنا على هذا الجانب الخلقي من شخصية حسين الانسان لا يصح ان ينسينا حقيقة كون اكتشافه النزعة لتغليب النظر العقلي والتفسير المادي المستند إلى المعرفة العلمية لفهم المسائل الفلسفية الكبرى موجودة بقوة وبوجوه وصيغ شتى في

(١) انظر محاضرة حسين مروة: « محمد شرارة كاتباً وإنساناً » في المجلس الثقافي للبنان الجنوبي والمنشورة في مجموعة « وجوه ثقافية - من الجنوب »، من منشورات دار ابن خلدون - بيروت - عام ١٩٨١ - ص ١١ وكذلك حديثه للشاعر عباس بيضون، في المصدر السابق ذكره.

نصوص التراث الفكري العربي - الاسلامي على الرغم من سيادة تعاليم الاسلام بل ومن ضمن الاهتداء بالعديد من نصوص القرآن والحديث التي عرف المفكرون والفلاسفة المسلمون البارزون استنباط مرتكزات لمقولاتهم العقلانية من بعض جوانبها باستخدام « التأويل » تارة و « الاجتهاد » تارة أخرى وفقاً لمواقع كل فريق أو فئة ينتمي اليها المفسرون، أنه باكتشافه هذا قد **وضع اليد على الأبعاد الثورية للتراث،** حين تحسن قراءته، بمعنى أن النصوص التراثية تحمل في ذاتها، وفيما تتضمنه من وشائج مع الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي رافق مولدها، وأمل تأثير وتغيير وتفاعل مع هذا الواقع المتغير مع تغيير حركة التاريخ.

ومن هنا، تأكيد حسين مروة في دراسات عدة[10] انطلاقاً من إيمانه بالنظرة المادية التاريخية على أن التراث ليس شيئاً ساكناً، دون حركة ودون صيرورة، كما تتصوره المدرسة السلفية، ومحروماً من قابلية الوصول الى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية[11].

حسين مروة يؤكد على حقيقة أن هذا التراث ليس ماضياً وحسب « وانما هو كائن متحرك بصيرورة دائمة هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها وهي بدورها تحيا فيه ومعه... وأن هذه العلاقة، تبقى لها جدليتها المتحركة التي تنشئ للتراث تاريخه وحيويته وتبني له من هذا التاريخ وهذه الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل. وهذه العلاقة بين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها أو فهمها أولئك المبشرون بنظرية « العودة إلى الأصل » أي إلى الماضي مع رفض الحاضر إطلاقاً... وهي نظرية رجعية هدفاً ومضموناً معاً[12].

وتقودنا هذه النظرة الى رؤية الغاية الأساسية التي دفعت حسين مروة الى دراسة التراث العربي - الاسلامي بالحماس الذي نعرف. وهذه الغاية تتبدى بوضوح في دعوته « الى الانطلاق من الحاضر الى الماضي أي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والأسئلة التي يطرحها الحاضر للبحث والمعالجة. ومؤدى هذه العملية، بكاملها، هو تمكين الحاضر نفسه من اكتشاف المبررات الأصيلة والجذور التاريخية لوجوده وكينونته، فيكشف الحاضر بذلك أن له تاريخاً وأن له لتاريخه أرضاً ووطناً وإنساناً واقعياً مرتبطاً بهذا التاريخ وهذه الأرض وهذا الوطن وأن له من كل ذلك مجال حركته المستقلة للتطور والصيرورة من جديد نحو المستقبل وللانفتاح الأوسع على أفضل المكتسبات الثقافية والحضارية العالمية هنا وهناك. دون حذر أو خوف من ذوبان وجودة، أو انسحاق شخصيته، او اغتراب شيء من مطامحه وتطلعاته المسكونة بالمستقبل »[13].

---

(١٠) انظر خاصة دراسته حول « الموقف الثوري من التراث في الدين والفلسفة » المنشورة في مجلة الآداب « ايار ١٩٧٠ » والتي أعيد نشرها في دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي - دار الفارابي الطبعة الثانية ١٩٧٦ - ص ٣٤٦ - ٣٧٦.

(١١) انظر لمقدمة الجزء الاول ص ٢٨ و ٢٩.

(١٢) المصدر السابق ص ٣٤٨.

(١٣) المصدر السابق ص ٣٥٠.

التراث والمنهج التاريخي وحركة التحرّر الوطني

الدكتور حليم اليازجي

إن قراءة الدكتور حسين مروة في أي من الموضوعات الفكرية التي تناولها تضع قارئه أمام صورة الثقافة العميقة التي تميَّزت بها أعماله سواءً كان الموضوع أدباً أم نقداً للأدب أو سيرة أو ما يشبه الترجمة والسيرة، ولا فرق في ذلك بين ما اتخذ شكل مقالة أو مؤلَّف في قضايا التراث فلسفة واجتماعاً وتاريخاً أو شكل معالجات حية للأحداث المعاشة على امتداد الساحة العربية لا سيما لبنان الذي احتل بعيد الحرب العالمية الثانية مكان الصدارة في قدرته على تمثل قضايا العالم العربي والمشاركة في أحداثها فكراً وعملاً بهذا القدر أو ذاك وفقاً للظروف التاريخية المتاحة له في الفكر والعمل.

وإذا شئنا أن نحدد الحقبة التاريخية التي نما فيها وعي الدكتور مروة وتكاملت جوانبه الاجتماعية والسياسية، وجدناها تتطابق مع الحقبة التاريخية لمرحلة التحرر الوطني في العالم العربي، أي تلك المرحلة التاريخية التي عرفت احتدام الصراع بين القوى الطليعية الوطنية الناهضة للافلات من شبكة الرأسمالية العالمية والانحياز إلى قوى التقدم والاشتراكية، وبين قوى الرأسمالية العالمية في الخارج والداخل، وهي قوى كانت وما تزال تتصرف بمخزون لا يستهان به من القدرة على المواجهة المباشرة، والقدرة على المناورة، وإيجاد البدائل لما استنفدته من طاقات تسرّب إليها الهرم وباتت عاجزة عن ان تكون محوراً لاهتمام الجماهير الوطنية والشعبية منها على وجه الخصوص.

لقد كان لهذا الصراع التاريخي جبهه السياسي المباشر في تحديده للأبعاد التاريخية لمرحلة التحرر الوطني وأهدافها القريبة والبعيدة وبلورة الحوافز للنضال الجماهيري والأدوات الصالحة للغلبة ومواصلة السير في الخط الوطني الصاعد، ولكن متطلبات الحركة الوطنية التحررية كانت محتاجة الى أبعد من ذلك، كانت محتاجة الى بلورة الوعي التاريخي ليس فقط على مستوى الحاضر بل على مستوى ارتباط هذا الحاضر بماضيه، وكانت الطليعة الوطنية واعية لدورها الإيجابي على هذا الصعيد، واعية للأبعاد التاريخية لطبيعة المرحلة ودورها كقوى ثورية مادية علمية وليس تقدمية فقط، واعية لدورها القيادي الفاعل سواء في نطاق الفلسفة والنظرية أم في نطاق العمل والتطبيق، وكانت معرفة القوانين لسنن التطور الاجتماعي بالنسبة لها ليست مقصودة لذاتها؛ أي ليست مطلوبة لأجل المعرفة المجردة، وإنما لأجل استخدام هذه المعرفة في عملية التغيير، فكانت فلسفة حركة التحرر الوطني لديها إنما هي الاشتراكية مأخوذة في ظروف تطور المجتمعات العربية والعالم الثالث لتحرير إنسانها من الاستعمار أي تحريره من التبعية الرأسمالية في الخارج كمقدمة لإلغاء استثمار الانسان للإنسان كلياً في الداخل، وبكلمة كانت فلسفة التحرر الوطني هي فلسفة عصر الانفصال عن شبكة الرأسمالية ليس فقط من الناحية الاقتصادية السياسية بل انفصالها في الوقت نفسه عن مجموعة الأوهام التي زرعتها هذه الرأسمالية إبان عهودها المتلاحقة من سيطرتها على هذه البلدان العربية والسير في الخط التاريخي في وضوحه المادي للوصول إلى الاشتراكية ونزعتها العقلانية وتخطيها للنظرات الغيبية المتآلفة.

والدكتور مروة في انصرافه الكلي المتفاني لمتطلبات النضال في هذه الحقبة التاريخية من مسيرة مجتمعاتنا العربية توفرت له الى جانب مخزونه الفكري المنوع والعميق ممارسة أحلته - بإجماع الطليعة الخيِّرة من المناضلين الذين رافقوا

سيرته ـ مكان الصدارة في القيادة الفكرية. فهو الرجل العالم الزاهد في كل شيء ما عدا نشدان الحقيقة التي يتحرر لها الانسان من الجهل، وما يستتبع الجهل من نزوة الوهم العابث لجمع الثروات على حساب فقر أخيه الانسان، وهو ما دعت إليه الأديان في جوهر تعاليمها، والدكتور مروة عندما حوّل مساره من طالب للعلوم الدينية الى متعمّق بقوانين المادية فإنه في الواقع لم ينتقل من جوهر خلقي إنساني الى جوهر مغاير بل استبدل أداة بأداة يستقيم معها تحقيق جوهر ما نشدته الانسانية في جوهر طموحاتها عبر العصور. وأداة الدكتور مروة في فهم الحاضر والماضي هي المادية ومنهجها التاريخي الجدلي. فنقرأ له في مفتتح كتابه الرائد «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية»: «هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الاسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى الى المكتبة العربية من قِبَل المؤلفين العرب. فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي الاسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها. بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ولذا بقي تاريخ الفكر العربي الاسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو «لا تاريخياً لقطع صلته بجذوره الاجتماعية أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي»(١).

ولا مجال للحديث هنا إن كان هذا الخطاب موجهاً للماضي دون الحاضر، وإن كان ماضينا بما لفّه من تقطع وغموض يحتاج الى تضافر جهود جماعية لسدّ ثغراته وتقديمه على نحو جديد من وضوح الرؤية واستقصاء البحث والقدرة على الوصل والتركيز، فكتاب النزعات المادية لم يكن مشروعاً دون غاية ولم يكن مشروعاً ذاتياً، لا بل إنه لم يكن من فعل المصادفة أيضاً أن هذا الكتاب جاء في سياق مجموعة من الأبحاث والدراسات ذات المنهج التاريخي الصادرة في أقطار متباعدة من عالمنا العربي «معارك فكرية» لمحمود

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٨ ج ١ ص (٥ ـ ٦).

أمين العالم في مصر و «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي» لهادي العلوي في العراق، ومشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط للطيب تيزيني في سورية، «وأزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية» لمهدي عامل في لبنان، فهذه المحاولات كما يقول الدكتور مروة لم تكن «مظهر مبادرات أو رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة. بل إن ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية الى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية. فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر الوطني في لحظتها الحاضرة».

والدكتور مروة في تصديه لقضية الربط بين الحاضر والماضي ـ وهي القضية التي طرحت أعقد الإشكاليات في تاريخ فكرنا المعاصر راوحت بين الدعوة للتخلي كلياً عن هذا الماضي وبين إسقاط هذا الماضي على الحاضر ـ يتقيد بقوانين ثابتة في منهجه التاريخي قانون التطور من أدنى إلى أعلى، وقانون النفي في نظرية التطور هذه لا تعني الفناء التام لكل المحتوى القديم، ففي الطبيعة كما في المجتمع تأخذ الأجيال اللاحقة الصفات المفيدة التي كرّستها السلف في عملية التطور التدريجي، وفي تاريخ المجتمع لا ينشأ النظام الاجتماعي الجديد في الفراغ بل يقوم على استيعاب الثروات المادية والروحية التي أوجدتها الحقبة السابقة. والحركة التحررية في كفاحها وطموحها إلى إرساء الجديد العلمي والأدبي عن حقها بل من واجبها(١) المحافظة على تقاليد حضارة الماضي التقدمية الديمقراطية وتطويرها والمضي بها قدماً إلى أمام، والنفي لا يعني انعدام الصلة والاستمرار المترابط في التطور فالظاهرة التي تنشأ نتيجة النفي تحافظ على كل ما كان في المرحلة السابقة من ثمين وفي الوقت نفسه تبرز كشيء جديد أغنى من حيث المحتوى، والتخلي عن الماضي شأنه شأن إسقاط الماضي على الحاضر مخالف لموضوعية العلم منافياً لحقيقة المنهج التاريخي. ولذا فإن النهضات ومنها «نهضتنا العربية» في ظروف تخلخل البنى التقليدية حلت التطلعات الأولى لهذا التراث فكانت في الواقع الشكل الجنيني لما أصبح في أيامنا حركة التحرر الوطني وقد ارتبط بعملية التخلخل في البنى الاجتماعية ومحاولات التخلص من النير الاقطاعي التي قادتها أو أسهمت في قيادتها البورجوازية العربية آنذاك عامل آخر

(١) النزعات المادية ج ص ٧.

هو احتكاك مفكري النهضة ومثقفيها بالحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، وكان الاعتزاز القومي بالماضي مظهراً من مظاهر التحدي للاستعمار العثماني والذي نما في ظروف تحدي العربية للامبريالية العربية.

والدكتور مروة، **وهو يحكم على هذه النهضة** باتجاهها التقدمي كان ينظر إلى ممارساتها العملية بمنظار مختلف إذ أن هذه المواقف اتخذت الوجه البورجوازي في نظرتها إلى قضية التراث «أي أنها اتخذت الطابع القومي الشوفيني المعادي لديموقراطية الثقافة من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية معاً. فمن حيث العلاقات الأولى كان الموقف البورجوازي من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية، وكونه إنجازاً فردياً أبدعته مواهب «النخبة» بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودور هذه القوى في إنتاج الأساس المادي لمنجزات التراث، كما كان الموقف البورجوازي هذا يسلط الأضواء، حصراً، على الأشكال الغيبية وحدها من التراث. وأما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات العالمية الأخرى فقط، بل كان يتجه أيضاً إلى إحلال نظريات عنصرية جديدة محل النظريات العنصرية الأوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب الآسيوية والافريقية»[1] وهذه النظرية العنصرية لم تكتف بالتمييز بين الشعوب على أساس عرقي بيولوجي وحسب، بل ارتبط بهذا التمايز تمايز ثقافي مؤداه أن هناك طريقتين للتفكير بطريقة الشرق وطريقة الغرب الطريقة الغريزية والتركيبية عند الشرقي والطريقة المنطقية التحليلية في الغرب.

إن الاستعلاء الاستعماري في وجهه الثقافي أدى إلى نشر نظرية مركزية الفلسفة في الغرب التي انساق في تيارها ـ بحكم ارتباط البورجوازية العربية بالبورجوازيات الأوروبية ـ عدد من المثقفين العرب، وعندما ظهرت معالم التحدي للاستعمار الأوروبي نقل الفكر القومي البورجوازي هذا التحدي في صورة عرقية مشابهة قوامها مركزية الفلسفة في الشرق الذي أسهمت ثقافاته القديمة في النهضة الأوروبية لا بل أدت هذه النزعة اللاتاريخية إلى المبالغة في تضخيم القيم النسبية لتراثنا العربي الثقافي والديني الاسلامي إلى حد اعتبار هذا التراث هو العامل الأبرز إن لم نقل الأوحد في نشوء الحركة الانسانية في النهضة الأوروبية، وبالتالي فإن هذا

(١) النزعات المادية ج ١ ص ٩.

الفكر العربي قادر بقواه الذاتية على بناء حضارته عن طريقة استعادة الماضي العربي الصافي في معزل عن الثقافات الأوروبية التي شوهته بما أدخلته إليه من عناصر مادية في النظرة وأسلوب التفكير، وهذا ما تجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصفة الحداثة، أي قسر أفكار الماضي على التطابق والتماثل مع الفكر الحاضر في عملية تجاهل يكاد يكون مطلقاً للمراحل الزمنية الفاصلة بين الماضي والحاضر وما حملته هذه المراحل من تعديلات جذرية في مجرياتها الاقتصادية والاجتماعية والعلمية.. وكان الحل الواقعي لهذه الاشكالية في نظر الدكتور مروة اللجوء الى قانون نفي النفي الذي وضعه هيجل وأخذ به المنهج التاريخي في ديالكتيك العلاقة بين الماضي والحاضر. فالحلول البورجوازية في نظرتها الى الحاضر والى التراث تعكس قصورها وتخبطها الأيديولوجي الذي أوقعتها فيه تحولات العصر العميقة وعجزها عن التصالح مع روح العلم المعاصر هذا التصالح الذي لا يتم إلا على أساس أيديولوجي «وإذا كان الفكر البورجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية أن يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي أشرنا إليها وفقاً لمواقفه الأيديولوجية فقد حان الوقت إذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لأيديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البورجوازية اليمينية المناهضة لتطور لمحتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً ديموقراطياً ثورياً»[1].

إن هذا الترابط الجوهري بين الوجه الثوري لهذا الحاضر وثورية الموقف من التراث يشكل واحداً من الثوابت المحورية في فكر الدكتور مروة، وثورية الحاضر لها أساس موضوعي مادي من مظاهره البارزة تعمق العداء لقوى الاستعمار والقوى الضالعة معها والتابعة أو المشاركة لها في الداخل وهو عداء للنظام الاجتماعي الذي تمثله هذه القوى أي نظام الاستثمار الرأسمالي، فالوعي الثوري هو في النهاية وعي طبقي يتبلور في ظروف التطور التاريخي وطبيعة النضال الجماهيري وهذا الوعي الطبقي له امتداداته وله تأثيراته المتبادلة والعميقة اجتماعياً وفكرياً وسياسياً على الصعيدين القومي والعالمي بما يسهم في تخليص الوعي الجماهيري من العفوية ويدخله في طريق التطور الثوري الواعي.

والثورية في وعي الدكتور مروة هي موقف شمولي ليست بالنسبة للحاضر وحسب بل بالنسبة للماضي أيضاً إذ من غير الطبيعي، إن لم نقل: من غير الممكن أن نكون ثوريين في

(١) النزعات المادية ج ١ ص ١٢.

موقفنا من قضايا الحاضر - ونكون - مع ذلك - غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي.. إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث»[1].

هنالك إذن موقف أيديولوجي، وهذا الموقف هو من طبيعة الواقع نفسه وليس مجرد افتراض قائم على النظر التجريدي المحض. والاستقصاء الثابت الذي هو بحكم القانون العام أنه يكمن وراء كل عودة إلى التراث موقف أيديولوجي هو بالأساس موقف طبقي.. والدارسون للتراث العربي الاسلامي قديماً وحديثاً لم يخرجوا عن حدود هذا القانون الذي ينطبق على تراث البشرية في مختلف عصورها الحضارية سواء بمثل هذا التراث في دراسة شخصية معينة أو التاريخ الفكري لحقبة أو حقب متتالية من التراث. والمثال الواضح البيّن في هذا المجال قديماً وحديثاً حيال تراث أرسطو والمواقف المختلفة وأحياناً المتناقضة في دراسة فلسفته، وهذا الموقف الأيديولوجي يتمثل أيضاً في الطرق التي يلجأ إليها المؤرخون في دراستهم لتاريخ الفلسفة نفسها فتنقسم هذه الدراسة بين المؤرخين إلى تيارات وهكذا تظهر المواقف الأيديولوجية في تاريخ الفلسفة كما تظهر في الفلسفة نفسها.

إن النظرة الديالكتيكية لتطور الفكر التي التزم بها الدكتور مروة تتميز بأنها ذات صفة أممية بمعنى أن الأمم والشعوب في تعاقب حضاراتها تمر بمراحل متشابهة، ولكن كلاً منها يمر بهذه المراحل بطريقته الخاصة وهذه الحضارات لا تعرف الانغلاق المطلق على ماضيها أو على ما جاورها من الحضارات، وتأثير الظروف الخارجية إنما يظهر من خلال العوامل الداخلية منصهراً فيها وغير منفصل عنها وهذا ما كان يعنيه ويلح عليه من عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة أو الداخلية، والظروف العامة أو الظروف الخارجية والعالمية. ويكمل هذا القانون عنده قانون التطور المستمر من أدنى الى أعلى ووراثة الأعلى لأفضل ما يستحق الحياة من الأدنى عن طريق الوحدة الجدلية بين الأصالة والمعاصرة أو وحدة العلاقة بين الحاضر والماضي والمستقبل وهذه العلاقة وإن بدت في ظاهرها النوعي جدلية فكرية تظهر على يد هذا المفكر أو ذاك فإن هذه الجدلية الفكرية تظل فوقه إذا نحن أهملنا علاقة هؤلاء الأشخاص الذين يتمثل فيهم الفكر بالواقع الاجتماعي والخصائص التاريخية التي دفعتهم الى إنتاج ما أنتجوه والنحو الذي تمت به طرقهم لإنتاج هذه المعارف. وإذا أهملنا حقيقة هذا الواقع التاريخي يصبح أسلوب النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب أسلوباً ميكانيكاً صرفاً. وبهذا الأسلوب تم النظر إلى ما أخذه العرب من اليونان وغيرهم في عصورهم القديمة دون تبين للخصائص الذاتية لأولئك العرب والتي بها تلقوا ما تلقوه من نتاج الأمم السابقة فبدت النظرة الفوقية وكأنها مجرد نقل فعل فعله السحري أو نقل تَمّ دونما أثر للتفاعل مع هذا الفكر الوافد. وهذا الجانب أولاه الدكتور مروة اهتماماً خاصاً في دراسته لتراثنا العربي لا سيما الفلسفي منه.

وإذا شئنا أن نتوقف عندما اتفق عليه المؤرخون من اعتبار الكندي هو المؤسس الأول للفلسفة العربية الاسلامية رأينا الدكتور مروة يرفض هذا الزعم الذي انعقد عليه إجماع أو ما يشبه الإجماع لأنه مخالف لحقائق الواقع وهذا الإجماع في رأي الدكتور مروة مرده الى التفكير المثالي الذاتي الذي يجيّر الظاهرات العامة إلى أمزجة الأفراد في معزل عن العلاقات التي تربط الفلاسفة والمفكرين بمجتمعاتهم، ويعود الدكتور مروة إلى تصحيح هذه النظرة باعتبار الكندي ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي انعكست في فكره بشكل غير مباشر أبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه. ومن هذه السمات اشتداد الصراع الأيديولوجي بين أيديولوجية السلطة الدينية الممثلة بالخلافة العباسية وأيديولوجية معارضيها من أصحاب الثورات الاجتماعية التي تعاقبت على القرن الثالث الهجري وأحدثت تخلخلاً في البنية الاجتماعية والأيديولوجية الدينية الموجهة لهذه البنية وراعيتها. وهنا كان تفسير الانتقال من وحدانية الحقيقة الدينية الخالصة إلى وجدانية الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي في مسائل الوجود دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة. والثورات التي عرفها القرن الثالث الهجري (ثورة الزنج وثورة القرامطة والثورة البابكية الخرمية) كانت ثورات الرابط النوعي بينها هي الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي - الاسلامي في ظل الدولة العباسية والثورة البابكية (٨١٧ - ٨٣٨) كان لها برنامجها الاقتصادي - الاجتماعي الذي يعكس أساسها الطبقي دون تمييز في العرق أو المذهب قوامها العرب والفرس والأكراد والأرمن والروم وكان في حلب برنامجها نزع

(١) النزعات المادية ج ١ ص ١٦.

الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة وتوزيعها على المزارعين المحتاجين . وإن كانت ثورة الزنج (٨٦٩ - ٨٨٣) عجزت عن صياغة أيديولوجيتها أو أهداف ثورتها في برنامج محدد فإن هذه الثورة ذات الدافع الطبيعي الضمني الواضح هزت دولة الخلافة هزة عنيفة واستمرت خمسة عشر عاماً واجتاحت الكثير من المدن والقرى والأراضي العامرة في العراق وهزمت عدة جيوش لدولة الخلافة وعطلت فعالياتها الاقتصادية. أما ثورة القرامطة التي بدأت بذورها في سواد الكوفة منذ عام (٢٦٤ هـ-٨٧٧م) فإنها تختلف عن الثورتين السابقتين بكونها حركة ثورية ذات وجه أيديولوجي معارض لأيديولوجية الدولة ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين ورجال الدين المحافظين. فأسباب هذه الثورات وصفتها الطبقية وابتعادها عن النزعة الدينية أو القومية هزت الأيديولوجية الدينية التي يقوم عليها النظام الخلافي. إما من الوجهة الثقافية فقد أصبح علم الكلام المعتزلي غير ملائم لطبيعة المرحلة، إذ كان قد استنفد مهمته. وهذه الظروف التاريخية كانت تشكل المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة وانتزاعها من إطارها اللاهوتي (علم الكلام الذي احتضنها طوال أكثر من قرن). ولكن هذا الاستقلال لم يكن منتظراً له أن يعالج قضايا جديدة بل أن يعالج القضايا القديمة المطروحة بلغة جديدة وبآفاق فكرية جديدة.

وهذه الآفاق الفكرية تجلّت في ظاهرتين حركة .فلسفية عبّر عنها الكندي وظاهرة مختلفة نوعياً عن منظومة الفكر الفلسفي عند الكندي هي ظاهرة التصوف وكلتا الظاهرتين كانت تعبيراً عن عملية تحول الفكر الفلسفي عن لاهوتيته. وكان الكندي في محاولته الخروج من علم الكلام في إطار الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة به قد اتخذ في تعامله مع التراث اليوناني وجهة جديدة أو طوّر وجهاً من وجوه التعامل المعتزلي مع هذا الفكر، والدكتور مروة إن كان يعتبر الكندي ظاهرة تاريخية لا ينفي أو يهمل الصفات الشخصية المميزة لهذا الفيلسوف كفرد استطاع أن يعي بحكم مكانته الاجتماعية والفكرية والطبقية وطبيعة علاقاته بالأطر المتشابكة في عصره الضرورة التاريخية لاستقلال الفلسفة ذلك كما يقول مروة «أن قانون الضرورة وشكل المصادفة الذي تجلى به هذا القانون قد حملا الكندي مهمة شاقة بقدر كونها مهمة تاريخية عظيمة، فهي إذن كانت تحتاج إلى شخصية قادرة على حملها بجدارة فهل كان الرجل هذه الشخصية المطلوبة؟ يمكن الجواب بكثير من الاطمئنان العلمي، إنه كان كذلك بالفعل».

هنالك إذن مجموعة من العلاقات المتشابكة ودور الفرد العظيم هو أن يعي الحاجات الاجتماعية والفكرية بأوضح عن الآخرين ويعبّر عنها بأدق منهم. ولكن ذلك يكون من داخل نشاط الناس وإلاّ بولغ بدور الفرد ولفت أعمال الأفراد بستار من الغموض الصوفي، ونسبت إليهم المقدرة في صنع كل ما أنتجه التاريخ. وشخصية الكندي كانت شخصية منوعة الاختصاصات والمعارف الأدبية والعلوم التجريدية وفقاً لشهادات القفطي (أخبار الحكماء)، وابن النديم (الفهرست) وغيرهما من المؤرخين فهو الرياضي والفلكي والطبيب والكيميائي والفيزيائي والموسيقي إلى جانب كونه فيلسوفاً ومتكلّماً، وهذا ما أهّله بالفعل لأداء مهمته العظيمة بانتقال الفكر الفلسفي من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي الى مرحلة الاستقلال النسبي بقدر ما تتحمل طبيعة كل مرحلة انتقالية لتلك المرحلة التي كان يمر بها عصره. وقد أعانته في مهمته تلك أن شخصية الكندي العلمية تكوّنت وتبلورت في المرحلة التي كانت فيها الفلسفات الفارسية والهندية واليونانية على وجه الخصوص قد تحوّلت صلتها بالثقافة العربية الى صلة داخلية تعمل كجزء من مقومات هذه الثقافة ولم تعد مجرد صلة مؤثّرة من الخارج وباتت لها مدارسها ومناهجها وتقاليدها، وكان للكندي بحكم كونه واحداً من كبار مفكري المعتزلة مشاركة فعلية في حركة التطور هذه. ولكن الموقع الطبقي الذي أعانه على ان ينفذ إلى هذه الحركة في كثير من الانفتاح العلمي جعله من الناحية الأيديولوجية شديد الارتباط بأيديولوجية طبقته، وكان طبيعياً أن يشكل هذا العنصر كابحاً لاتجاهه العلمي ونزعته العقلية فلا يبتعد كثيراً عن دائرة المؤثرات الإيمانية أو عن مقتضى موقعه الاجتماعي والأيديولوجي فقد ارتبطت عنده تلك النزعة العقلية بالنزعة الإيمانية «وكان التعبير عن ذلك أسلوب الجمع أو ما سموه التوفيق الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة بين الإيمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الإلّهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين أفلاطون وأرسطو الخ...)

فمن الناحية المعرفية كان الكندي أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كانت عليه من الانحصار في نطاق المنهج اللاهوتي البحت وربط المعارف جميعها حتى معرفة العالم الطبيعي بالله وحده. فالفلسفة في تحديد الكندي هي «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان [٢]» والشق الأول

(١) النزعات المادية ج ٢ ص ٣٥.

(٢) الكندي: «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى» نشر =

هو تحديد جديد ينشد معرفة الأشياء كلها بذاته أما استدراكه بقدر طاقة الانسان فمرتبط بتقسيم الكندي العلوم الى حسية وعقلية وإلهية أو ربوبية هذه الأخيرة تعجز طاقة الانسان عن إدراكها او الوصول اليها، وتصل الينا بطريق الأنبياء والرسل فهنالك إذن علم إنساني وعلم روحاني. وهذا التقسيم لا يعني عنده إقامة فصل مطلق بين المعرفة الانسانية والتي هي معرفة فلسفية والمعرفة الدينية فهنالك حقيقة هي علة وجود العالم »، والتي هي الله والفلسفة لها طريقها إلى هذه المعرفة هي طريق الاستدلال المنطقي والطريق الفلسفي المحصن، وطريق الدين إلى هذه المعرفة. وعلة « الوجود أو علم الصلة أو « الفلسفة الأولى » وفقاً للتسمية الأرسطية هي عند الكندي أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة لأنها علم الحق الأول الذي هو علة كل حق لأن علم العلة أشرف من علم المعلول » [1].

فعلم « الأشياء بحقائقها » لا يتناول عند الكندي أشياء الطبيعة وحسب بل أشياء ما بعد الطبيعة أشياء « عالم الربوبية » أيضاً على أساس فلسفي لا على أساس كلامي ولكن العلة عنده تأخذ تدرجها الهابط عن أعلى إلى أدنى في سلسلة متلاحقة أعلاها العلة الأولى التي لا علة لها والأرقى يؤثر في ما هو أدنى منه والفاعلة هي علة لما بعدها ومنفعلة من حيث هي معلولة لما قبلها وهكذا لما هو شأن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك في نظام الفلسفة الارسطية. وفي هذه الجدلية الهابطة من تراتب العلل يخرج الوعي الفلسفي العربي من إطار الصيغ الدينية إلى اطار الصيغ الفلسفية وإن ظلت القاعدة التي انطلق منها الكندي مرتبطة على نحو ما بأوتاد من اللاهوتية السائدة.

فالحديث عن العلل إنما هو لجوء توضيح إلى تحكيم العقل، لا بل الاستعانة بالعقل لإدراك العلة الأولى الذي لا إدراك للعلة الأولى بدونه، وهذا العقل كان متهماً في زمن محنة المعتزلة وقبلها مشكلة خلق القرآن بمسؤولية نشر الهرطقة وفلسفة الأوائل هي المصدر الحقيقي لهذه الهرطقة وكان حامل لواء إدانة علوم الأوائل إلى حد الإرهاب باسم الدفاع عن عقائد الاسلام هم أصحاب الأيديولوجية المسيطرة باسم الدين. فهذا التراث في نظرهم كان تراباً دخيلاً غريباً عن الاسلام وتعاليمه فيما وقف الكندي يدافع عنه باعتباره نتاجاً عالمياً مشتركاً أسهمت في صنعه مئات العصور وآلاف العقول من مختلف القوميات والشعوب وفي ذلك قوله « ...وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد يبخس بالحق، بل كل يشرفه الحق ». وهو لا يكتفي بهذا القدر من الدفاع عن الفلسفة وأهلها بل يكشف القناع عن المنطلق الحقيقي للمعادين للفلسفة « ذبّاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها لأنفسهم من غير استحقاق.. فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها... لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الفضيلة وجملة علم نافع، والسبيل اليه، والبعد عن كل خيار، والاحتراس منه؟ » وهذا الموقف للكندي هو الموقف المتحزب للفلسفة أو كما يقول مروة « كان موقفاً فلسفياً من حيث كونه أعان الفلسفة، وقتئذ على أن تثبت قدميها في أرضها الجديدة حيث تستقل بنفسها وبمنهجيتها أول مرة. ولقد أدى الكندي مهمته التاريخية هذه بحماسة مفعمة بحرارة الإخلاص ».

إن ثنائية الحقيقة التي وضع أساسها الكندي لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي كانت بداية الرحلة الفلسفية. وسنرى الخطان متوازيين أول الأمر ثم متباعدين شيئاً فشيئاً لينتهيا إلى اللالقاء لا بل إلى التناقض، فالمرحلة التوفيقية كانت مرحلة تاريخية وحصيلة وضع تاريخي موضوعي اقتصر أثره على الكندي ولم ينتهجه الفلاسفة الاسلاميون بعده بالطريقة نفسها إذ كانت المواقف والنزعات المادية تخترق منظومة كل واحد منهم على انفراد، في أكثر من جهة وموقع لتحرر هذه المنظومات من أثقال الفكر اللاهوتي. وفي كل مرة كان يجري التعديل في موقف الفلاسفة المسلمين العرب من الفلسفة اليونانية افلاطون وارسطو والأفلاطونية المحدثة.

كانت بداية الرحلة مع الكندي اثبات حدوث العالم من لا شيء، والكندي وإن كان يستخدم مصطلحات ارسطو الفلسفية كالمحرك الأول فإنه كان يعطي هذه المصطلحات مضموناً مختلفاً جذرياً؛ فالمحرك عند الكندي هو المبدع الأول أو الصلة الفاعلة والمبدعة لكل علة فيما هو عند ارسطو. العلة الغائية التي يتسابق العالم إلى كمالها ويسعى الى تحقيق هذا

= أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٨ ص ٧٧ نقلاً عن النزعات المادية ج ٢ هامش ص ٥٤.

(١) كتاب الكندي. ص ٤٧٨ - كتاب الكندي ص ٧٨ المصدر نفسه ص ٧٨.

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ - ١٠٣ نقلاً عن النزعات المادية هامش ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤.

(٣) النزعات المادية ج ٢ ص ٦٠.

الكمال ليصبح «أفضل سعيد وأجل مبتهج». وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته وهذا النحو من الفكر الارسطي يتضمن القول بقدم العالم أي أزليته وإنكار القول بخلق العالم من العدم المطلق وذلك على خلاف مفهوم الكندي بحدوث العالم أوّلاً وبخلق العالم من العدم المطلق ثانياً. فالمادة الأولى عند أرسطو (الهيولى) الأزلية هي موجودة بالقوة دائماً أي أنها غير متعيَّنة أي ليست عدماً مطلقاً كما أنها ليست وجوداً مطلقاً، فالقول بمبدأ العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي والعدم لا يمكن ان ينتج وجوداً البتة. وعن طريق أزلية المادة وتوقها الى أن تتحقق في صورة كان في أصل أزلية الحركة.

أيها السادة ليست غايتنا من هذا العرض استعادة موضوعات الفلسفة الاسلامية عند الكندي ومن خلفه من المفكرين الفلاسفة في تراثنا العربي بل غايتنا أن نبرز هذه النزعة الثورة في دراسة الدكتور مروة لهذا التراث وكيف أن الفلاسفة المسلمين عندما تفاعلوا مع الفكر الفلسفي لم يتفاعلوا معه ككيان خارجي مستقل بل كتراث وإن بدا دخيلاً عن طريق الترجمة فإنه أصبح أصيلاً وفاعلاً بمقدار ما كانت الظروف التاريخية تهيئ لمثل هذا التداخل بين الفكر المحلي أو القومي أو الخاص والفكر الخارجي أو العام والتطلع إلى التراث اليوناني كانت تدعو إليه حاجة داخلية، وكان تخليص الفلسفة من اللاهوتية مطلباً تقدمياً ارتبطت به أيديولوجية الطبقات المعارضة لأيديولوجية الحكم التيوقراطي والتي كانت تتنامى أفقياً وعمودياً على الصعيد الاجتماعي والسياسي والفكري في وقت معاً.

واحتلت نظرية العقل مكانها البارز في هذا التراث، وكان الدكتور مروة وهو يلاصق هذه القضية دائب البحث في أسباب لجوء الكندي ومن سبقه إلى الحل المثالي في قضية طبيعة المعرفة أي تلك الحلقة التي يحدث بها التحول في حركة التفكير من مرحلة الإمكان إلى مرحلة الفعل المتحقق وانتهى إلى قرار أقرب ما يكون إلى الموضوعية «إن فقدان هذه الحلقة لديهم فقد نشأ أساساً من خطأ موضوعي وقعوا فيه، وليسوا مسؤولين عنه ذاتياً، لأنه مرتبط بوضع تاريخي لمستوى معارف عصرهم. هذا الخطأ هو الافتراض المثالي القائم في فلسفتهم على الفصل غير الواقعي بين قوانين التفكير وقوانين الواقع الخارجي المادي، أي على استقلالية كل من هذه وتلك بالنسبة للأخرى استقلالية تكاد تكون مطلقة. فهم إذ نظروا إلى عالم النفس نظرتهم إلى عالم قائم بذاته، منفصل ومنعزل عن الواقع الخارجي، وضعوا عملية المعرفة أمام طريق مسدود، وأقفلوا على أنفسهم باب الحل الصحيح لهذه المشكلة ولم يبق لهم من سبيل الى الحلقة التي يبحثون عنها في سلسلة ديالكتيك العملية غير أن يلجأوا إلى الحل المثالي.

إن قطع الصلة بين قوانين الفكر وقوانين الواقع بين أشكال التفكير ومحتواها الواقعي قد أعجز الفلاسفة المثاليين أن يفسروا تفسيراً صحيحاً مسار حركة التحولات الديالكتيكية لعملية المعرفة في تفكير الانسان، فاضطرهم ذلك إلى افتراض علة فاعلة تتدخل لإنجاز هذه العملية من خارج النفس وخارج الواقع معاً أي من خارج الذات والموضوع كليهما»[1].

إن هذا الخطأ الموضوعي كما تراءى للدكتور مروة هو خطأ قديم بدأ مع ارسطو وانساق فيه الفلاسفة المسلمون وهذا الخطأ هو تدخل العامل الغيبي في تحويل العقل بالقوة الى العقل بالفعل والمصدر الأساسي لثغرات هذا التناقض يتركز في العجز عن معرفة الجسد الذي يتحرك عليه ديالكتيك العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية أو بين العام والمنفرد «بل يجب القول إن هذا العجز يشمل الكثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة والفلسفة البورجوازية المعاصرة بوجه عام لا سيما منها فلسفة التجريبيين والوضعيين. وقد تميزت الماركسية وحدها بالخلاص من أسر هذا العجز، وأثبتت تطور العلم في عصرنا، ولا يزال يثبت باستمرار قيمة ما حققته الماركسية اللينينية في هذا المجال بفضل اهتدائها إلى أثر الممارسة والتطبيق في حل مشكلة المعرفة جذرياً».

أما فيما تعلق بالتراث الفلسفي العربي فقد أدّى في ظروف المجتمع العربي ما بين القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. أولاً أنه أعاد الحياة من جديد الى الفلسفة اليونانية، وأنه أولى شؤون الطبيعة جانباً كبيراً من اهتماماته التي توجتها أعمال ابن سينا وتغلغلت في أوساط فلاسفة القرون الوسطى في أوروبا. إن الفلسفة العربية حركت الفلسفة اليونانية لتتلاءم مع ظروف المجتمع العربي وعلاقاته الاقطاعية التجاري التي كانت تختلف في معظم جوانبها عن علاقات المجتمع العبودي اليوناني وكان على الفلسفة العربية الحاملة لمضامين جديدة ان تنتج معرفة متوافقة لهذه المضامين لا سيما وأن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية. ولقد كان الدكتور مروة في دراسته لهذا التراث

---

(١) النزعات المادية ج ٢ ص ١٠٠.

الفلسفي حريصاً على إبراز العلاقة الجذورية بين هذا التراث وتاريخ تطور المجتمع العربي والكشف عن الميول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية الاسلامية عبرها صراعها مع الميول والمواقف المثالية لا سيا مثالية الفلسفة اليونانية وكان الاتجاه الصاعد في الفكر الاسلامي يعنى بالانسان والطبيعة من حيث المضمون وباتجاه الله من حيث الشكل وكان الصراع بين القدرية والجبرية على صعيد الفكر الفلسفي يعكس الصراع الطبقي بين الفئات المعارضة والسلطة الاستبدادية التيوقراطية الحاكمة باسم الإرادة الإلهية كقدر محتوم على الناس واستخدامها الطابع اللاهوتي في هذا الصراع، وكان انتقال العلوم الطبيعية العربية إلى أوروبا وعلاقتها بالأفكار الفلسفية المادية الشديدة العناية بتحرير الانسان إسهاماً حقيقياً في دعم النهضة الأوربية التي كانت طبقاتها الوسطى تعمل على التخلص من ثيوقراطية الاقطاع والكنيسة وعامل عداء من قبل السلطة اللاهوتية للعرب من ذوي النزعات المادية وفي طليعتها رفض فكرة الخلق من العدم (الفارابي ابن سينا وغيرهم) التي كانت تقول بها الفلسفة المدرسية للعصور الوسطى في أوروبا قبل أن يغزوها التأثر بالنزعات الفلسفية المادية عند العرب. وبذلك « دخلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية - الاسلامية) أي حين دخلت أوروبا القرون الوسطى. ذلك أنها في حالتها تلك قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية والحديثة أيضاً في التوجهات المادية التي كان محوراً للصراع الأيديولوجي في أوروبا بين اللاهوتية المسيحية والعلم ».

أيها السيدات والسادة.

إن الدكتور مروة صاحب المنهج التاريخي في دراسته التراث كان فيلسوفاً حقاً بمقدار ما كان مؤرخاً للفلسفة، وهو إذ انطلق في تثويره لتراثنا القديم من مقدمات ثورية معاصرة قوامها فلسفة حركة التحرر الوطني حافظ على موضوعيته التاريخية في ملاحقته للفكر العربي في مراحل ازدهاره ظل ملتزماً بالثوابت ثوابت النضال الطبقي وثوابت اتصال هذا النضال تاريخياً بسلاحي المادية سلاح الطبقات المعارضة أو الدنيا وسلاح المثالية اللاهوتية لفئة الحكام. وأثبت أن هذا النضال له صفته الأممية وأن هذا النضال لا يصدَّر قسراً، وأن أيديولوجيته لا تفعل فعلها إلا وفقاً لقوانين خاصة بطبيعة كل مجتمع وهي ليست واحدة ومن هنا تعدد إشكال النضال داخل القانون العام هكذا كان الأمر عندما تعامل الفكر العربي مع التراث اليوناني القديم وعندما تعامل الفكر الأوروبي مع الفكر العربي فهكذا نتعامل نحن الآن في عصرنا مع الأفكار، ويكثر في عصرنا الكلام على الفكر الدخيل والإلحاد وما شابه وغيرها من المصطلحات التي ليست جديدة على تاريخ النضال القديم وإن اتخذت أشكالاً جديدة.

إن الدكتور مروة كمناضل مفكر أغنى تراثنا عندما ثوره على ضوء منهجه التاريخي منطلقاً من الحاضر، ولا مبالغة في القول إنه أغنى الحاضر بما قدمه من استنارات حادة وعرضه المستفيض والعميق لجوانب الماضي. وكان بحق الشخص والظاهرة الذي حمل بأمانة متطلبات حركة التحرر الوطني وكان كتابه النزعات المادية « إسهاماً جدياً في توطيد المفاهيم التراثية التي تضيء الروح الكفاحية لشعبنا في سبيل التحرر الوطني الاجتماعي في مختلف أقطاره وكسلاح فكري بوجه العملية الرجعية التي تجري منذ زمن بعيد في حقل التراث الفكري العربي لطمس الوجه التاريخي الصحيح لهذا التراث قصد العمل لاستمرارية الارتباط بين حاضرنا والفكر المتخلف من ماضينا البعيد ... »[1].

---

(١) النزعات المادية ج ٢ ص ٧١٥.

دقة في المنهج ورحابة في التطبيق

عبد الكريم كاصد

يؤكد الدكتور حسين مروة في مقدمة كتابه الكبير (النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية)، أثناء حديثه عن الدراسات الاستشراقية الماركسية: «ان المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية، ولا في الايديولوجية كأفكار مجردة، بل هي بعد ذلك مسألة تطبيق وممارسة» [١]

وليس في هذا التأكيد تقليل من أهمية المنهج، وانما هو اغناءٌ للمنهج ذاته، وتطويع للمفاهيم، وأجلاءٌ لها من خلال العمل الأدبي أو الفني ذاته، باعتباره قيمة جمالية تعبر عن جوهر الواقع المشخّص في حركته الدائمة التي لا يمكن لغير الفنان ذي النظرة العميقة الشاملة ان يسبر غورها واتجاهها، وهذا يعني تخطياً لكل ما هو عرضي في الواقع، وفي ذات الفنان من أحداث وانفعالات حسية طارئة لا تنفذ الى جوهر الموضوع الواقعي..

وإذا كان حسين مروة يرفض المنهج الذي يقوم على اسس ومقاييس ثابتة متحجرة، فانه لا ينكر أن أيّ منهج علمي لا بدّ ان يقوم على اسس ومقايس ثابتة من حيث الجوهر، متحركة ومتطورة من حيث التطبيق، تراعي الخصائص الذاتية القائمة في كل عمل ابداعي.

غير ان هذا المنهج الثابت من حيث الجوهر، والمتحرك من حيث التطبيق يبقى عاجزاً أيضاً إن لم ترفده حساسية الناقد المنهجي، القادرة حقاً على تبيان ثبوت المنهج وحركته في آن واحد من خلال اكتشاف القيم الفنية الكامنة في العمل الابداعي.

وبعبارة اخرى ان الدكتور حسين مروة، في الوقت الذي يؤكد فيه علاقة الذات بالموضوع في الادب والفن، يؤكد أيضاً هذه العلاقة في النقد، بل يذهب الى ابعد من ذلك ليؤكدها في الحياة نفسها.

من هنا أجدني معنياً أكثر بتطبيقاته، لأن فيها وحدها تتجلى حركية منهجه وحساسيته الذاتية بل وحتى حدود المعرفة الموضوعية التي لا يمكن أن يقفز فوقها أي منهج علمي، لأن المعرفة مشروطة بشروط زمانها ومكانها الخاصين - أي تاريخيتها - وهذا ما أكده حسين مروة بنفسه، وبتواضع العالم الجليل، في نصوص كثيرة متفرقة، معطياً الدليل على ما قلناه عن علاقة الذات بالموضوع في الحياة والنقد أيضاً.

وليس أدل على هذه الحركية من التناول الواسع للمفاهيم والنماذج والنصوص الأدبية المتنوعة في تراثنا العربي وأدبنا المعاصر. واعتقد ان ما توصل اليه حسين مروة في تطبيقاته هذه يستحق منا المعاينة مجدّداً، والتدقيق للوصول إلى ما يحد من فوضى الأحكام، ومزاجيّة الآراء، وتحجر المقاييس، وتضخم الذات الناقدة التي تقف نقيضاً لموضوعها، والتجاهل المتعمد أو العفوي لكل ما هو جديد ومبدع في أدبنا وفنّنا، ولعل هذا ما عناه حسين مروة حين أشار، في معرض ردّه على لويس عوض: «وهذان الاحتمالان - انكار القيم الفنية في اعمال الكتاب الواقعيين او عدم قراءتها - لايمكن لناقد في وزنه واطلاعه وثقافته واهتماماته الادبية المتنوعة، وعلاقاته الانسانية بالاقل، ان يبلغ به مجاهل الواقع القريب اليه قرب اللحمة للحمة مبلغاً يشبه التحدي لذاته وكرامته ولشرف ثقافته وانسانيته» [٢].

وتتكشف هذه الحاجة الى التدقيق والمعاينة حين ندرك

ضرورة ما أرساه حسين مروة من أسس للانطلاق منها الى ما يرسخ هذه الاسس في مواجهة تأثير المكونات الثقافية لايديولوجية الطبقة المهيمنة التي استطاعت «أن تجذر وجودها لا في وعي المثقفين والمتعلمين وأهل الفكر والادب والفن وحدهم، بل في وعي سائر الفئات الاجتماعية من مختلف طبقات المجتمع العربي، حتى الطبقات والفئات التي تتناقض ايديولوجيتها، موضوعياً، مع ايديولوجية البرجوازية الكبيرة المهيمنة»[٣]، أو تلك التي حلت محلها كما يشير إلى ذلك حسين مروة في مكان آخر.

تتكشف هذه الحاجة أيضاً على ضوء المعطيات المستجدة دائماً في ميدان المعرفة، والتي لا يلغي اكتشافها وجود الحقيقة الموضوعية، بل يؤكد نسبية معرفتها في الاطار التاريخي المحدد.

تحضرني هنا دراسته الهامة عن شخصية ابي نواس، وفكر لويس عوض، وشعر ادونيس، وعلى الرغم من اهمية مناقشته للويس عوض، الا انني سأتجاوزها الى دراستيه الهامتين عن أبي نواس وأدونيس كنموذجين اشكاليين تمكن خلالها حسين مروة أن يحدد مساراً لا يزال مفتوحاً أمام النقاد للانطلاق الى ما هو اكثر تحديداً في مسألتين إحداهما تراثية والاخرى معاصرة، وهذا يعني ان ليس هناك دراسات هامة أخرى كدراساته عن الشعر الجاهلي في كتابه (النزعات المادية)، ودراساته التراثية التي احتواها كتابه (تراثنا.. كيف نعرفه) ولا سيما دراستيه عن مقامات الهمذاني وشعر أبي العلاء المعري في (سقط الزند)، فما نهدف اليه هو التدليل، من خلال نماذج معينة من دراساته، على حركية منهجه من حيث التطبيق.

لقد اخترنا أبا نواس لأنه من أكثر الشعراء إثارة للجدل حتى الآن، سواء أكان ذلك في شعره أم شخصه، فهل هو ذلك الانسان العائش مع ذاته، المتخذ من العالم كلّه وسيلة لذاته، الساخر من القيم النهائية، ومن القائمين بها والقيمين عليها.. كما يراه أدونيس.

هل هو ذلك الانسان النرجسي الذي لا تفسره غير نرجسيته بعيداً عن العلاقات الاجتماعية والسياسية في عصره كما يراه العقاد، أم هو الذي يتصوره النويهي في ارتداده الفاشل في «فَصْم رابطة الأم» هذا الفصم الذي هو السبب الاساسي الذي تولدت منه جميع علله النفسية، ومنها نفوره من النساء اللواتي «يتمثل في كل منهن تلك الأم، فهنّ جميعاً خوانات يبذلن أجسادهن مورداً موطوءاً يدنسه جميع الطارقين» على حدّ تعبير النويهي.

يجيب حسين مروة عن هذه التساؤلات بمنهجية لا لبس فيها، موضحاً الاساس الذي يصلح منطلقاً لمن سيأتي بعده من النقاد، للكشف عن جوانب جديدة في الموضوع، فهو يبين ان الرأي الأول انما هو وليد نزعة أدونيس الفردية في معظم تحليلاته وبُعْدِه عن فهم حقيقة الانسان في تراثنا الشعري أو انساننا الحديث، ولا سيما حين ينتهي به ذلك الرأي الى الحكم بأن الانسان النواسيّ «أكمل أنموذج في تراثنا الشعري لإنساننا العربي الحديث في شعرنا الحديث».

أما بالنسبة الى العقاد والنويهي فانه يرى - بعض مناقشة مستفيضة لمنهجيهما التحليلي الذي يختلفان في تطبيقه - أنهما تكلفا التفسير وأهملا العامل الاجتماعي في تفسيرهما لظاهرة المجاهرة عند ابي نواس، عندما نفيا الصلة التي تربط العقل الباطن بالحياة الاجتماعية وتطورها وتقدمها، لأن العقل الباطن في عقل حسين مروة «ليس سوى جانب من العقل الواعي يتصل به وينفعل معه ويختزن ما يؤدي اليه من تجارب ومعارف وأحاسيس وأفكار، يتطور معه كلما تطور الانسان، ويغنى بغناه، ويتسامى بتساميه مع تقدم الحضارات وابداعات التاريخ، حتى اذا احتاج كل منهما للآخر في توجيه سلوك الفرد الشخصي والاجتماعي ونشاطه الفني، أنجده بما اكتسبه واختزنه من تجارب الحياة الخارجية الواقعية الموضوعية»[٤].

ثم يتوصل حسين مروة بعد ذلك، الى كون مشكلة أبي نواس لم تكن ذاتية محضاً، وانما هي تعبير عن انحرافات الفئة الاجتماعية التي انتقل الى صفها وصار واحداً منها رغم ارادته ووعيه فجاء شعره الخمري والغزلي تعبيراً صادقاً عن «انهزاميته» اللاهية الى الملذات الحسية.. انهزاميته حتى من الهم الشخصي «الذي كان ينبعث في نفسه كلما اشتدت به الحاجة الى الطمأنينة - في كتابه (تراثنا.. كيف نعرفه؟) ترد كلمة المال بدل الطمأنينة - وما أكثر ما كانت هذه الحاجة تشتد عليه وتنبهه الى مرارة الواقع الذي كان يحيط به وبامثاله من المثقفين وغير المثقفين من سواد المجتمع»[٥]

أما شعوبية أبي نواس فان مروة ينكرها انكاراً مطلقاً ويرى فيها دسيسة على شاعرنا العربي، لأنه مدح العرب وذمّهم في بعض آخر من شعره، كما أن مدحه وهجاءه هذين لم يكونا عن نزعة من نزعات التعصب، وانما هي محض بدوات نفسية آمنة مبعثها مزاجه الخمري، «راجع مقالته (أبو النواس والشعوبية) في كتابه (تراثنا.. كيف نعرفه؟)».

هذا التقيم كما أرى، يشكل أرضية صلبة لا غنى عنها لأيّ بناء جديد سيشيده نقدنا العربي مستقبلاً، وسأكتفي

بمقالتي هذه بطرح بعض التساؤلات، بما يعزز منطلق ناقدنا الكبير حسين مروة، مستنداً في ذلك الى ما كتبه بعض نقادنا من القدامى والمحدثين عن ابي نواس.

تُرى كيف نفسر سخرية ابي نواس المريرة ذات النكهة الحياتية المدهشة التي لم يتخلص من لذعها حتى الخلفاء الذين مدحهم؟ بل كيف نفسر مدحه هذا الذي لم يخلُ من السخرية التي كادت تكون فلسفة له في كلّ مناحي الحياة بعد ان رفدتها ثقافة عميقة، وتقلب في شؤون الحياة، ومعاشرةٌ طويلة للناس، يستوقفنا منه خاصة شعره الساخر بالخلفاء. بأية سُخرية أوضح من هذه السخرية التي يخاطب بها الأمين مادحاً بعد حديث طليّ عن الخمر:

أضحى الإمام محمد
للدين نوراً يُقتبس
ورث الخلافة خمسةٌ
وبخير سادسهم سدس
تبكي البدور لضحكه
والسيف يضحك إن عبس [6]

والخمسة الذين يقصدهم أبو نواس هم السفاح والمنصور والهادي والمهدي والرشيد.

وقد تصل سخريته حداً لا مجال فيه للتورية كما في قصيدته التي يستشهد بها ابن منظور في كتابيه (مختار الأغاني) [7] و (أخبار أبي نواس) [8] والتي أدت الى حقد الأمين عليه:

اسقنيها يا ذفافه   مرة الطعم سلافهْ
هاتها جهراً ودعني   من أحاديث خرافهْ
قهوة ذات اختيالٍ   سلمت من كل آفهْ

نتوصّل، ربما، إلى استنتاجات ما كان أحوجنا إليها، ولكنه أشار في نصّه الذي استشهدنا به قبل، والمأخوذ من كتاب (دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي)، إلى همّ أبي نواس «الذي كان ينبعث في نفسه كلّما اشتدت به الحاجة إلى الطمأنينة، وما أكثر ما كانت هذه الحاجة تشتدّ عليه وتنبهه الى مرارة الواقع الذي كان يحيط به وبأمثاله من المثقفين وغير المثقفين من سواد المجتمع.

وقد سبق أن ورد هذا النصّ ذاته في كتابه (تراثنا.. كيف نعرفه؟) الذي ترجع نصوصه إلى فترة أسبق من تاريخ صدوره وصدور كتاب (دراسات نقدية..)، ولكنّ شهيدنا آثر استبدال كلمة (المال) بكلمة (الطمأنينة).

هل موضوعيته هي التي دفعته إلى هذا التغيير لأنه لم يكن متحققاً من ذلك؟

إنني أجد هاتين الكلمتين، كلتيهما، في موضعهما الصحيح، لما تنطويان عليه من دلالات عديدة على شخصية أبي نواس وشعره، فهل هناك ما هو أبلغ تعبيراً عن همّ أبي نواس وعدم طمأنينته من هذه الأبيات:

خلْ جنبيك لرامِ   وامضِ عنه بسلامِ
مُتْ بداء الصمت خيرٌ   لك من داء الكلامِ
ربما استفتحتَ بالمز   ج مغاليق الحِمامِ
ربَّ لفظٍ ساق آجا   لَ نيامٍ وقيامِ
انما السالم من أل   جَم فاهُ بلجامِ
فالبس الناس على الص   حة منهم والسقامِ
وعليك القصد إنَّ ال   قصد أبقى للحُمام [9]

أما حاجته إلى المال، واعتزازه بنفسه رغم الفقر فتعبر عنها أبياته التالية:

ومستعبدٍ إخوانه بثرائه
لبست له كبراً أبرَّ على الكِبرِ
إذا ضمّني يوماً وإياه محفلٌ
رأى جانبي وعراً يزيد على الوعرِ
أخالفهُ في شكله وأجره
على المنطق المنزور والنظر الشزرِ
لقد زادني تيهاً على الناس أنني
أراني أغناهم وإنْ كنت ذا فقرِ
فوالله لا يُبدي لساني لحاجة
إلى أحدٍ حتى أغيب في القبر
فلا تطمعن في ذاك منّي سُوقةٌ
ولا ملكُ الدنيا المحجّبُ في القصر
ولو لم أرثْ فخراً لكانت صبابتي
فمي عن سؤال الناس حسبي من الفخر [10]

وما يعزز هذا الرأي هجرته إلى مصر تخلّصاً من العوز:

أجارة بيتنا أبوك غيورُ
وميسور ما يُرجى لديك عسيرُ
وجاورت قوماً لا تزاور بينهم
ولا وَصْلَ إلاّ أن يكون نشورُ
تقول التي من بيتها خفَّ مركبي
عزيزٌ علينا أن نراك تسيرُ
أما دون مصر للغنى متطلبٌ
بلى إن أسباب الغنى لكثيرُ

فقلت لها واستعجلتها بوادرٌ
جرت فجرى في جريهنّ عبيرُ
ذريني أكثرْ حاسديك برحلةٍ
إلى بلدٍ فيه الخصيب أمير [١٦]

أما حساسية الناقد الذاتية التي نلمسها بجلاء في نقد الدكتور حسين مروة فتعبر عنها تلك السطور المضيئة التي تناول فيها واحدةمن قصائد أبي نواس الخمرية التي يأتي فيها على ذكر الحرب، ساخراً بها وبالمحاربين، ناعتاً هروبه هذا بـ (الهروب الايجابي) الذي تتوضّح قيمته « حين نذكر كيف كان مجتمعه يومئذ يعاني محنة الحرب والفتن والأضغان » [١٢].

دراسته الثانية التي نتخذها نموذجاً على رحابة منهجه في التطبيق هي تلك التي كرّسها لكتاب أدونيس الشعري (كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار)، والتي احتوت على نظرات ثاقبة حقاً.. اتسمت بالعمق والشمولية والصدق (هذه الصفات يوردها الدكتور حسين مروة نفسه معتبراً إياها من المميزات الرئيسية للعمل الابداعي) طالما افتقدها نقدنا الشائع ذو النظرة الأحادية المبنية على مزاج الناقد، والمتخفية في كثير من الأحيان وراء ادعاءات عريضة من البنيوية أو التخطيطات التي ليس لها من العلم سوى شكله الظاهري لأن ثمة مسافة، بين منهجها العام وتطبيقاته، مسافة لا يملؤها الناقد إلا باعتراضاته الوهمية المفتعلة، بعيداً عن الحساسية الذاتية التي تكلم عنها حسين مروة، وكأن النقد عقل محض وثوابت لا تتحرك في التطبيق، غير أن هذه الحساسية الذاتية لا تعني، بالمقابل، أن يقيم الناقد من دراسته نصاً إبداعياً آخر تختفي فيه أية ثوابت لا يمكن أن يستغني عنها أي نقد منهجي جاد.

إن مثل هذا النقد هو الوجه الآخر لذلك النقد. وليس أضر بالأدب والنقد والحياة من هذه الثنائية القاتلة التي تضع الاحساس والفكر وكأنها حدّان لا يجتمعان أبداً.

لم يكن الدكتور حسين مروة من أولئك النقاد الذين سرعان ما تبهرهم الظواهر الجديدة، فلا يحيرون أمامها جواباً.

لقد وجد في (كتاب التحولات) ظاهرة جديدة في الأدب العربي الحديث ولكن هذا التشخيص لم يمنعه من اكتشاف ما هو قديم في جدة هذه الظاهرة، وهذا القديم نلمسه في ما يسميه حسين مروة خاصية الاغتراب في تجربة الشاعر وليس الغربة. ففي الأول كما يرى حسين مروة معنى التصميم والقصد أي الافتعال « إن صاحب التحولات قصد هذه الهجرة قصداً بتصميم ولم ينبعث إليها عن معاناة حقيقية من الداخل » [١٣].

كذلك نلمس هذا القديم في تراكم الصور والرموز تراكماً كمياً لا يؤدي إلى أية كيفية جديدة، مما أثّر على البناء الفني الذي يكاد يكون مفقوداً في قصائد عديدة رغم غرابة الصور [١٤]، وهذا ما جعل (كتاب التحولات) كتاباً « يتضمن قضية أو موقفاً من هذه القضية لا نتبيّنها من تطور الحركة والحدث وتناميها في ثنايا البناء الشعري وإنما نتبينها من جزئيات العمل، كل جزء على حدة » [١٥]، أما « ما يحسبه أدونيس هجرة أو تحولاً فهو لم يكن في الواقع سوى نوع من الحركة الدائرية يلتقي طرفاها. بداية ونهاية، وكأنما البداية هي النهاية وبالعكس.. ومصدر ذلك هو فقدان الرابط بين الذات والموضوع » [١٦].

يستثني حسين مروّة من هذا التحليل قصيدة (الصقر) التي يفرد لها صفحات عديدة من دراسته، معتبراً إياها القصيدة الوحيدة التي اكتنزت بالتحولات.

وتأتي أهمية هذا النقد في رأينا، من كونه استطاع أن ينفذ إلى جوهر التجربة الأدونيسية، مكتشفاً ضعفها وقوتها، جدتها وقدمها.

ومن هنا تأتي هذه الآراءالمتضاربة المتطرفة في تقييم هذه التجربة سلباً أو إيجاباً، لأنها كغيرها من تجارب بعض الشعراء الروّاد حملت تناقضاتها معها، فهي في الوقت الذي أرادت فيه تأسيس حداثتها، حملت معها قديمها الذي قد يبرز واضحاً في شعر البعض ويتخفى في شعر البعض الآخر، من خلال استخدام الصورة الشديدة التعميم، واحتقار الجزئي، والبناء الفني المتراكم، والموسيقى الكلاسيكية القريبة من نبرة الخطابة التي لا تزال ملازمة حتى لشعر أدونيس الذي يتميز بكونه أكثرهم خفاء في صنعته التي تحمل القديم، ومثالنا على ذلك هذا المطلع لأدونيس حتى في أحدث قصائده واكثرها أهمية.

متدثراً بدمي أسير ـ تقودني
حممٌ، ويهديني ركامٌ ـ
بشرٌ تموج حشودهم

طوفان ألسنة، لكلِّ عبارةٍ
ملك، وكلّ فمٍ قبيلةْ
وأنـا الـذي نبـذتـه كـلّ قبيلـةٍ
وخرجت تحضنني الجراح، وأحضـن الأرض القتيلـة

إن التدثر بـالـدم، والركـام الذي يهدي، والجراح التي تحضن، والأرض القتيلة، كل ذلك وغيره هو من مخلفات الماضي المختفية أو الظاهرة في نسيج قصيدة أدونيس الحديثة.

هذه الظاهرة تحتاج إلى وقفة طويلة نأمل العودة إليها في دراسة لاحقة.

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ١٤٠
(٢) دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص١٨٣
(٣) دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص ٣٢٣
(٤) دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص ٢٧٠
(٥) دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص ٢٧٥
(٦) ديوان أبي نواس ص ٤١٧، دار الكتاب العربي - بيروت
(٧) مختار الاغاني في الاخبار والتهـاني - الجزء الثـالـث - ص ١٥١، الدار المصرية عام ١٩٦٦
(٨) أخبار أبي نواس ص ٢٢١، مطبعة الاعتماد بمصر عام ١٩٢٤.
(٩) ديوان أبي نواس ص ٦٢٠.
(١٠) ديوان أبي نواس ص ٥٩٧.
(١١) ديوان أبي نواس ص ٤٨٠.
(١٢) دراسات نقدية ص ٢٧٣.
(١٣) دراسلت نقدية ص ١٠٢.
(١٤) درراسات نقدية ص ١٠٣.
(١٥، ١٦) دراسات نقدية ص ١٠٤.

من ملامح المسيرة الفكرية لمناضل:

طمأنينة الاختيار... وقلق المعرفة

[مقاطع من بحث طويل]

محمد دكروب

بعد تجربته الغنية والمعقدة، عبر دراسته الدينية في جامعة النجف الأشرف، أعطانا حسين مروة، في واحدة من مقالاته القصيرة، ما يمكن أن نعتبره واحداً من المفاتيح لفهم مسيرته النضالية الفكرية، اللاحقة، ومن خلال تجربته النجفية السابقة نفسها.

ففي العام ١٩٤٥، طرح حسين مروة على نفسه هذا السؤال:

ـ « أتراني خُلقت لغاية واحدة، هي أن أصحب النقيضين: القلق والطمأنينة، في وقت معاً؟ » (١)

في تلك المقالة القديمة، نوع من النزوع المثالي، ونشدان للطمأنينة في ظلال إيمان رأى فيه يومها « ينبوع الطمأنينة الأسمى ».. ولكن المقالة كلها تصدر عن روح يتأجج فيها القلق، ويصطخب فيها صراع داخلي مستعر.

... وتظل ملامح الوجه ـ وربما ملامح الفكر أيضاً ـ كصفحة تبدو هادئة لنهر عظيم يجري...

الطمأنينة والقلق!

نقيضان صحبا مسيرة حسين مروة، ربما، منذ قصد النجف لتلقي العلم، وحتى لحظة استشهاده.

ولعلّنا نكون أقرب إلى الدقة إذا حددنا بداية بروز هذين النقيضين والتفاعل الخصب بينهما، في مسيرة حسين مروة، بفترة ما بعد مضي عام واحد على وجوده في النجف: فعلى مدى هذا العام عانى الفتى حسين مروة صراعاً، ظاهراً حيناً ومكبوتاً غالباً، مع محيطه (ليس هنا مجال تبيان أسبابه).. فكاد يتخلّى عن الدراسة في النجف.. ولكن الفتى وضع حداً لهذا الصراع بقرار حاسم، أو على الأصح اختيار حاسم: أن يتابع الدراسة في النجف حتى خاتمة الشوط ـ أي حتى انتهاء فترة الدراسة كاملة ـ بهدف واضح واحد: **تحصيل المعرفة** وليس اكتساب « مهنة » رجل دين كما أراد له والده ان يكون.

ـ « كان عليّ أن أختار ـ يقول حسين مروة، فيما بعد ـ إما متابعة السير في مسار « المهنة » التي كانت مطمح حلم والدي.. وإما أن أقرر الانعطاف القاطع عن هذا المسار ».

وكان اختيار الفتى مدهشاً وحاسماً:

« سأبقى.. سأتابع الدراسة في النجف.. هكذا صممت.. لكن الهدف واحد أحد، هو المعرفة، هو العلم، دون « المهنة ».. » (٢).

هذا الاختيار، غيّر مصير حياة الفتى كليّاً، ورسم لها مساراً آخر يبدو كأنه المسار النقيض..

وكان هذا الاختيار بالذات، مبعثاً للمطأنينة في روح الفتى.

على أن هذه الطمأنينة نفسها ـ طمأنينة الاختيار ـ كانت هي القاعدة الراسخة لحركة الطرف النقيض: القلق.

فالطمأنينة التي صحبت مسيرة حسين مروة ـ في مختلف مراحل حياته وفي مختلف أماكن تواجده ـ هي، إذن،

(١) حسين مروه: « ينبوع الطمأنينة » مقالة منشورة في جريدة « الساعة » البغدادية ضمن زاوية « حديث الصباح » ـ ١٦ أيلول ١٩٤٥.

(٢) حسين مروه: « من النجف دخل حياتي ماركس » ـ « الطريق » العدد ٢/٣ في حزيران ١٩٨٤.

طمأنينة الاختيار.. وهي، على الأخص، الثقة العميقة بصحة الطريق التي اختارها اتجاهاً له. وحتى في أشد الظروف سواداً ومأساوية لم تهتز ثقة أبي نزار هذه، بل كانت تتأكد وتتعمّق باطمئنانه إلى صحة اختياره..

ولكن حسين مروة - الفتى والشاب والرجل والكهل - لم يتكئ يوماً أو يتكل على طمأنينته هذه. فالطمأنينة، وحدها، هي مراوحة في المكان نفسه ومراوحة في الزمان أيضاً، وليس هذا الجمود من طبيعة الرجل. فطمأنينته كانت، دوماً، مشتعلة بالقلق.

والقلق، في مسيرة حسين مروة، هو قلق المعرفة.

قلق الشعور الدائم بالحاجة الى المعرفة، بالاستزادة منها، بالسعي إليها، بالتعب في سبيلها، بالنضال الدائم الدائب مع النفس ومع الظروف لتوسيع آفاق العقل، وتنويع مجالات اهتماماته، وتعميق المعرفة بالأشياء والمفاهيم، وترويض الفكر ان يكون متحرّكاً لا يهدأ، متطوّراً لا يُراوح، ممارساً للحوار فالاقتناع بما يراه تصحيحاً لفكره، متمرّساً بالصعوبات ووعورة الطرق غير المطروقة، واقتحام المجهول.

قراره ذاك، بالاستمرار في الدراسة الدينية في النجف، مع التخلّي المطلق عن حلم العائلة بأن يدخل في «مهنة» رجل الدين، كان - إذن - قراراً بالذهاب الى المعرفة.

(ولسنا نبالغ إذا قلنا: إن المخزون الثقافي الأساسي لمعارف حسين مروة بالتراث العربي الاسلامي، هو نتاج لتحصيله الدراسي ذاك في جامعة النجف - ثم جاءت ممارسته الفكرية الماركسية، واستخدامه المنهج المادي العلمي، فيما بعد، لتتمّ عملية التحويل المعرفي الكبير، ويكون نتاج هذا التفاعل الواعي بين هذين الطرفين، وقد بدا كأنهما «نقيضين»، تلك الملحمة الفكرية التي أسماها حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية»)..

وقد بدأ هذا التفاعل بين «النقيضين» حتى قبل ان يصل الفتى الى الماركسية، فمنذ اتخذ قراره ذاك، توسّعت قراءاته في الكتب «الحرام»، والواقع أن حاجته الى القراءة في الكتب «الحرام» هذه - وهي الكتب الحديثة من أدب وفكر وثقافة عامة، خارج إطارالكتب الدراسية النجفية - هي التي كانت في أساس قراره/الاختيار:

«.. ولقد كان المطلوب من الطلبة أن لا يحيدوا إطلاقاً عن قراءة الكتاب الذي يدرسونه، حسب نظام الدراسة هناك. فإذا «انحرف» إلى قراءة أخرى اتهموه إما بعدم الاهتمام بدراسته الدينية أو بانحرافه الإيماني، لا سيما حين تكون قراءته في الكتب المعاصرة وفي الصحف والمجلات، من هنا أصبح الكتاب الأدبي أو الشعري أو المجلة أو الصحيفة، شيئاً محرّماً ممنوعاً، وأصبح هذا التحريم والمنع دافعاً آخر حادّاً عندي لكسره ولاغتنام الفرصة «السرية» للقراءات الخارجة عن الدروس اليومية»[٣].

وهكذا: ففي حين اندفع الفتى في قراءات من نتاج التراث العربي الاسلامي، عبر دراسته المنتظمة، فيدرس ما هو مقرر وما هو غير مقرر أيضاً، مما يتصل بالموضوع أو بالفترة الزمنية - فكانت مرحلة دراسته النجفية هذه هي مرحلة التأسيس لثقافته التراثية.

نقول: في هذا الوقت نفسه، فإن الفتى يتوسع أيضاً في قراءة الكتب «الحرام»، من نتاج الثقافة الحديثة، عربية كانت أو غير عربية، ووجد في نفسه ميلاً، على الأخص، إلى قراءة النتاج الثقافي الديمقراطي التقدمي والتمرّدي (فرح انطون، شبلي الشميل، سلامه موسى، طه حسين، جبران خليل جبران، اسماعيل مظهر، نقولا حداد وغيرهم من هذا الاتجاه وهذا الرعيل..). كان يقرأ كل ما تقع عليه يده. فتختلط المفاهيم المتناقضة في ذهنه، ويمعن في القراءة: «كنت أريد أن أجمع المعارف من أي مصدر ومن أي صحيفة وكتاب. كان عندي نهم لقراءة كل شيء أستطيع الوصول إليه»[٤].

... فصارت «طمأنينة الاختيار» عنده هي في أساس تلك الشعلة المتأججة المقدسة: قلق المعرفة.

هنا، يصحّ أن نطرح هذا التساؤل، رغم ما يشوبه من افتراض مثالي: لولا هذه الفترة النجفية التأسيسية لثقافته التراثية، أولاً، ولبدايات ثقافته التقدمية، ثانياً، هل كان بإمكان حسين مروة، بالذات، أن يعطينا، بعد سنوات، «النزعات المادية في الفكر العربي - الاسلامي»؟.

تساؤل قد يجد شرعيته في الوقائع التالية:

من مواد الدراسة في النجف: «.. النحو والصرف أولاً، ثم المنطق، فعلوم البلاغة، ثم أصول الفقه، ثم الفقه الاسلامي الشيعي.. في الفقه ندرس كتباً محددة معينة، فإذا انتهت هذه الكتب وأتقنها الطالب ينتقل إلى دراسة شبه جامعية عليا، بمعنى أنها تدور على موضوعات الفقه والأصول

(٣، ٤)حسين مروة يتذكر: «ولدت رجلاً وأموت طفلاً»، حوار أجراه معه محمد أبي سمرة، مجلة «المسيرة» الثقافية الشهرية، كانون الثاني ١٩٨١.

دون تحديد كتاب... وهذه هي المرحلة الدراسية النهائية التي توصل إلى الاجتهاد الفقهي، أي المرتبة العلمية التي يفترض بها تمكين العالم من استنباط الأحكام الفقهية بناء على القواعد والأدلة المقررة في علم أصول الفقه »[٥].

ومن القراءات الأخرى: « ... هذه المرحلة (النجفية) في حياتي هي مرحلة **الخصب المعرفي.. قرأت فيها أشتاتاً من المعارف لا تنتظمها وحدة، بل يتخللها الاختلاف حتى التناقض. كنت أقرأ الأدب الرومانسي، مع الفكر العلمي، مع الكتابات العلمية الخالصة، مع البحث الاجتماعي: نظرياً وميدانياً.. وذاكرتي للعهد الأول من هذه المرحلة تحتفظ بأسماء أعلام وكتب ومجلات لا يزال لها وهجها الخاص عندي، رغم مسافة ما بيني وبينها الآن.. ذلك الوهج النفاذ الذي علّمني كثيراً ومهّد لي الطريق إلى ماركس، ثم وصل بي الى ماركس... »**[٦]

.. ففي النجف، إذن، دخل ماركس حياة حسين مروة، فامتزجت الثقافة التراثية بالثقافة الحديثة، وهذا مهّد لامتزاج ثقافة الفكر العلمي، المادي، بثقافة الفكر الديني، المثالي..

.. فكانت المرحلة النجفية هذه، والعراقية، تالياً، هي أيضاً، بالنسبة لحسين مروة، مرحلة التأسيس لثقافته التقدمية.

(أما تفاصيل الوصول الى ماركس والماركسية، تالياً، فتحتاج بالطبع الى مجال أوسع، وتفتيش أكثر ايضاً..).

نعود الى تتبع مسار الصفتين النقيضين: الطمأنينة والقلق، وقد رأينا أنهما تعنيان، فيما تعنيانه، طمأنينة الاختيار، وقلق المعرفة، في مسيرة حسين مروة كلها.

وسوف نرى أن تفاعل هذين « النقيضين » متواجد أيضاً في أساس ذلك التصاعد الارتقائي في نتاج حسين مروة الأدبي والفكري، فهل هذه الصحبة نفسها بين النقيضين تمارس فعلها الخصب في المجال الكتابي الرئيسي الآخر، والأهم، من مجالات الكتابة عند حسين مروة، نعني الدراسة في التراث الفكري العربي؟

هنا، على الأخص، يبرز فعل هذا « القانون »، أكثر وضوحاً.

ومسيرة حسين مروة في هذا المجال من الكتابة، لها جانبها الملحمي، بما في هذا الجانب من إنجاز ريادي ومن مأساوية معاً.

ليس في قدرتي الآن، ولا هو مجالي، أن أسوق حديثاً تخصصياً في هذا الجانب من الكتابة التراثية عند حسين مروة، وعلى الأخص في كتابه الكبير « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ».

على أنني آخذ الجانب الملحمي من هذه المسيرة/المغامرة:

لعلّ البذرة الأولى التي نما فوقها حلم حسين مروة، بدأت تتكوّن في أعماقه، منذ كان يدرس في النجف، ويعيش مع كتب التراث العربي الاسلامي، ويأنس الى ما يعثر عليه من جوانب عقلانية معرفية، ويُؤخذ بحركة الصراع الدائر، في داخل التراث هذا، بين جماعات التزمت التقيد الحرفي بالنصوص، وبين ذوي العقول الرحبة النيرة الذين يدافعون عن كرامة الفكر وكرامة الانسان.

والحلم هو: العمل على إبراز هذه الجوانب في التراث، وتبيان ما فيه، وما يعبّر عنه، من حركة صراعية، في الفكر وفي المجتمع.

ولم يكن الحلم واضحاً، بعد، منذ بدأ يعبّر عن نفسه بأشكال وصور أولية: بضع مقالات صغيرة بسيطة في صحف العراق، عندما كان في العراق، ثم بضع كتابات بُعيْد عودته الى لبنان، تأخذ أحداثاً وقصصاً وأمثولات، من أحداث التاريخ العربي القديم، في الفكر وفي المجتمع، وأحياناً من الأسطورة أيضاً، ويصوغها بشكل أقاصيص معاصرة يخلص بها إلى مغزى معيّن، راهن، وكان ينشر هذه الكتابات تحت عنوان عام هو « من وحي الماضي ».. كما نشر ضمن زاويته المعروفة « مع القافلة » بعض شذرات وإشارات إلى هذا الحلم.. وظلت الأشكال أولية والأفكار أقرب إلى الهواجس.

.. حتى ولد المهاد الذي سيتاح فيه لهذا الحلم أن يأخذ طريقه الطبيعي الى التحقق، ولو عبر مراحل، هي فيه محطات يبدو أنه كان لا بد منها، لوصول الحلم ذروة تحققه الفعلي.

فقد ولدت مجلة « الثقافة الوطنية » وبدأت المسيرة/ الملحمة، عبر عملية من التنامي التصاعدي، ومن تصحيح متواصل للخطوات السائرة على الدرب الصحيح.

على صفحات هذه المجلة ـ وكانت منبراً تقدمياً تعبر عن الجديد في الأدب والفكر والسياسية في لبنان وسائر البلاد العربية ـ ومنذ العام ١٩٥٣، بدأت كتابات حسين مروة التراثية بطابعها الجدي ومضمونها الجديد. ومنذ البداية رأت الأوساط الثقافية العربية، وعلى الأخص أوساط الطلاب وجمهرة القراء: أن الفكر الذي ينظر به حسين مروة الى هذه الموضوعات القديمة هو فكر جديد (الفكر الماركسي في بدايات تمرّس حسين مروة به). وطريقة البحث في هذا

(٥) حسين مروة يتذكر...

(٦) حسين مروة: « من النجف دخل حياتي ماركس »..

التراث هي طريقة جديدة، علمية، عقلانية، معاصرة، وتقدمية، وتنطلق من المنجزات الفكرية والعلمية لزماننا، كما تنطلق من هموم زماننا هذا وقضاياه. ذلك أن أكثر الباحثين في موضوعات التراث القديم كانوا، ولا يزال الكثيرون منهم حتى الآن، ينظرون إليه بفكر قديم، وطرائق تقليدية، فيظلّون - بهذا - في حدود التراث نفسه، بل في حدود الجانب المحافظ منه، فكأن تعاملهم مع التراث هو مجرّد «إعادة طبع» لبعض كتابات هذا أو ذاك من رجال الثقافة القدماء. فيظل التراث، بهذا، جامداً وبعيداً عن ناس زماننا، منكمشاً، ومغلقاً على الأفهام، بل ومكروهاً من جمهرة الطلاب وجمهرة القراء عامة.

ولكن التراث الثقافي الفكري العربي - كما عرفناه في كتابات حسين مروة الأولى تلك - هو، على العكس من صورته التقليدية هذه، زاخر بالكنوز الفكرية العقلانية والعلمية التي تستحيل إقامة المعرفة بها، وتقديمها إلى ناس عصرنا، بدون رؤية معاصرة، جديدة، علمية، نقدية، وإبداعيه معاً.

حسين مروة رائد في هذا المنحى: فهو، ومنذ بدايات مقالاته وأبحاثه هذه، شق طريقاً جديداً نحو دراسة التراث من ناحية، ونحو القارئ العربي المعاصر من ناحية ثانية.

وأذكر أن مقالات مروة الأولية هذه، عن عدد من رجال الثقافة العربية القديمة، والتي نشرت خلال العام ١٩٥٣، أحرزت انتشاراً واسعاً في البلاد العربية، واستقبلت بحماسة واهتمام، وأثارت في تلك الفترة نقاشات حول طرق ومناهج وأساليب الكتابة عن التراث والبحث فيه.

وكان من جديد تلك الكتابات، أنها لا تستكين إلى ما هو جاهز من الأحكام والمواصفات، بل تضع كل شيء موضع التساؤل وإعادة النظر وإزاحة البدهيات المتعارف عليها، ثم التعرّف، من جديد، على التراث بضوء الفكر العلمي الراهن. وهذا المدخل الى التراث كشف لنا، في تلك الفترة، الكثير الكثير من **جديد** ذلك القديم.

على أن الحماسة التي استقبلت بها مقالات مروة تلك، طرحت أيضاً بعض التساؤلات وبعض قضايا المنهج، وهذه التساؤلات والقضايا لم تتكون فقط لدى بعض الرواة وبعض الباحثين، بل لدى العاملين في المجلة وعلى الأخص لدى حسين مروة نفسه.

فالانجاز الريادي لا يحمل فقط جديده الى الساحة، بل يحمل كذلك عيوب الريادة ونواقصها. ويحمل نزعة إعادة النظر في التجربة.

وكنا، في المجلة، ننشر أصداء من تلك التساؤلات.

وحسين مروة يسعى للحوار في التجربة ويلح في طلب النقاش.

وتبين من النقاش، أن محاولة التملك المعرفي للمنهج كانت في بدايات التمرس بالتجربة، مما سمح ببعض التعسف في بعض الأحكام، وعلى الأخص بالنسبة لتحديد طابع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية للفترة المدروسة، ومكان نتاج هذا المفكر أو ذلك الأديب في حقل الصراع الدائر.

ربما كان لواقع صدور المجلة أسبوعية ذلك العام، والتزام حسين مروة أن يكتب أسبوعياً دراسة أو مقالة، تأثيره في استعجال الأحكام، وضعف الإحاطة بالمادة المدروسة، والتساهل في تملك المنهج، وبروز الميل إلى الطابع القصصي. (جمع حسين مروة مقالات هذه المرحلة الأولى المنشورة خلال العام ١٩٥٥، ضمن كتاب أسماه «عناوين جديدة لوجوه قديمة» صدر عن الدار العالمية للنشر عام ١٩٨٤).

لهذا، كان حسين مروة أكثرنا فرحاً عندما تقرر أن تصدر «الثقافة الوطنية» شهرياً.. بهدف أن تولي اهتماماً أكثر بالطابع الدراسي البحثي، في مختلف المجالات، إضافة إلى الأعمال الإبداعية، فهذا سيتيح له ان ينتقل بموضوعه التراثي الى مرحلة ثانية أعمق وأشمل..

وهذا ما حصل بالفعل.

ولكن، قبل الدخول في **المرحلة الثانية**، من كتاباته التراثية، كتب حسين مروة في «الثقافة الوطنية» نفسها (آب ١٩٥٥) بعد أن صارت شهرية، فصلاً ينقد فيه المرحلة الأولى من هذه التجربة، ويعيد النظر في العديد من جوانبها. وكان هو أكثرنا تشدّداً، وحدّة، وتحديداً لنقاط العيوب، في نقده تلك المرحلة الأولى.

كانت التجربة هي الطريق الى تحقيق حلمه ذاك، فكان، رغم اطمئنانه إلى صحة الطريق، وصلاحية المنهج، يؤرقه ذلك القلق المعرفي الهادف، دوماً، إلى الأعمق والأشمل، وضرورة التوصل الى استكمال شروط تملّك المنهج.

من نقده الذاتي لتلك المرحلة من التجربة، قوله:

«... إن التجربة التي أخذنا نعالجها، أول الامر، في فصول سريعة، عن بعض أهل الفكر والأدب في عصور مختلفة من تاريخنا العربي، كانت تجربة مبتسرة، عليها طابع السرعة والارتجال والسطحية، فضلاً عن أنها كانت تقتصر على جانب واحد من شخصية المفكر أو الأديب، وأنها كانت تنظر إلى هذا الجانب الواحد نفسه، نظرة جزئية من زاوية

ضيقة، أي أنها كانت ترى الجانب الواحد هذا، كأنه أمر قائم بذاته، منفصل عن سائر الجوانب الانسانية والاجتماعية التي تؤلف، بجملتها وبتفاعلها، وحدة كاملة»

(...) ومن أخطاء هذه التجربة، كذلك، أنها كانت تبالغ، أكثر الأحيان بأثر العامل الذاتي المحض في تكوين الطابع الفكري أو الأدبي عند المفكر أو الأديب، في حين هي تغفل عن أثر العامل الاجتماعي الذي هو الأصل في توجيه الفكر والمواهب الشخصية، كما تقول المدرسة الواقعية الجديدة التي كانت تجربتنا هذه تحاول ان تسير في ضوئها» (الثقافة الوطنية ـ آب ١٩٥٥).

أشهد أن أبو نزار ظلم تجربته هذه بنقده القاسي لها.

فكأن الحرص الشديد على تصحيح مسار التجربة ـ الحلم، وهوس الخوف عليها، قد أوصلا قلقه، الى درجة الغليان، والمبالغة، فكأن حسين مروة ينقد هنا باحثاً آخر، أقرب إلى النزوع المثالي... فكان قاسياً على نفسه وعلى التجربة معاً.

ولكن حسين مروة يرد علينا بقوله: إن هذه المراجعة النقدية، التي قام بها هو نفسه لمقالاته التراثية السابقة، كانت ضرورية جداً له، حتى ولو جاءت قاسية، وذلك بهدف أن يصير هذا النقد الذاتي نفسه «حافزاً من الداخل لتطوير أسلوب العمل وتجويد أدواته الفكرية والنظرية.. ثم الإصرار، تالياً، على منهجة التعامل مع التراث على أساس من الفكر المادي، وصولاً الى تجذير العلاقة مع المنهج في كلا حقليه: النظري والتطبيقي» (حسين مروة: «تراثنا.. كيف نعرفه» ص ٥/٦).

وبالفعل، فإن الدراسات التي كتبها للثقافة الوطنية، بعد أن صارت تصدر شهرية، تدخل في «مرحلة الدراسات أو المعالجات المنهجية المتأنّية»، بل هي تختلف، حتى نوعياً، عن تلك التي نشرت في الاسبوعية، ليس فقط من حيث الحجم واستيفاء شروط الدراسة، بل من حيث المستوى الأعلى في فهم القضايا، ودرجة استيعاب المنهج. أما ذلك التركيز على الجوانب الشخصية للكاتب وتأثيرها على أدبه، فقد تراجع لصالح التركيز الأساسي على فكر الكاتب والدخول أكثر إلى عالمه الإبداعي والفكري، وموقع وتأثير حركة الصراع الاجتماعي السياسي في حركة هذا الفكر، وموقع هذا الفكر، وموقفه، من الصراع الدائر.

والأساسي هنا أن هذه الدراسات لا تقتصر على رصد الحقل التاريخي الاجتماعي هذا لتكوّن هذا التراث في زمنه ذاك: أي في الماضي، بل هي تنطلق إلى معرفة التراث من قضايا الحاضر، وبأدوات هذا الحاضر، بحيث تصير دراسة التراث مهمة راهنة وجزءاً من معركة الحاضر هي في صلب الصراع الاجتماعي الراهن.

وصار الطابع العام لموضوعات هذه الدراسات هو الطابع الفكري الفلسفي، حتى في تناوله للشعراء والأدباء، صار ينظر إلى نتاجهم في أفق الحقل الفكري الفلسفي. ولكن الدراسات هنا ظلّت مفردة، إتتناول إما فكر رجل من رجال الثقافة هؤلاء، أو تياراً معيناً، أو كتاباً تراثياً مهمّاً، أو ظاهرة من الظاهرات ـ كانت هذه الدراسات أشبه بتنويعات على الفكر والفلسفة. تقاسم فردية، تمارين في العزف المفرد، حتى صارت، بمجموعها، أشبه بدوزنة آلات تتكامل بها الأنغام تمهيداً للحظة دخول الاوركسترا في عالم العزف السمفوني المنتظر، بما في هذا العزف من تعقّد، وتداخل، من وحدة وتنوع، وشمولية تحتوي عالماً بكامله من الحركة والأنغام.

وفي أواخر الستينات كان مروة قد استكمل الدوزنة للدخول في عالم العزف الاوركسترالي السيمفوني.

اسمحوا لي، هنا، أن أقدم ملامح من مسيرة الكتاب نفسه، لما لهذه المسيرة من مضمون فكري/سياسي لا ينفصل عن مضمون الكتاب، بل لعله ان يكون في أساس إنجازه.

فقد صار معروفاً أن حسين مروة انصرف لإنجاز كتابه بتكليف من الحزب الشيوعي اللبناني الذي أتاح له فرصة التفرغ الكامل والذهاب الى موسكو لوضع الكتاب هناك، كأطروحة.

هذه الحادثة التي تبدو، كأنها مجرّد تعبير عن علاقة تقدير من قيادة الحزب لواحد من مفكريه المناضلين، هي في واقعها التاريخي، تعبير عن مرحلة جديدة للماركسية وللحركة الشيوعية عندنا.

لنقرأ معاً هذه الكلمات: في رسالة من المكتب السياسي للحزب الشيوعي اللبناني إلى حسين مروة، كتبت بتاريخ ١٩٧٨/٩/٢٣:

«.. وقد ترافق تكليف الحزب لك بهذه المهمة (مهمة إنجاز كتاب النزعات المادية..) مع المهمة الكبرى التي رسمها لنفسه آنذاك في مؤتمره التاريخي الثاني، مهمة الارتباط الطبقي الأوثق بقضايا شعبنا القومية والاقتصادية والاجتماعية، إن

هذا الارتباط يبقى ناقصاً وسطحياً إن لم يرتبط كذلك بوثوق وعمق بتراثنا الفكري، الفلسفي والأدبي والفني والثقافي الآخر، وما محاولتك الجريئة إلاّ دفع لجذور الحزب نحو هذا التراث بشكل أعمق».

فالكتاب، اذن، هو علامة من علامات مرحلة جديدة، نوعية، في الممارسة الثورية لحزب شيوعي، وفي الفكر الماركسي في بلادنا العربية.

ولكن التوجّه، وحده لا يكفي لإنجاز ما هو ضروري.
فالتوجّه يتمظهر ويتحقق عبر أشخاص وقدرات.
وعبر التعب الخلاق العظيم!

وكان في ظن حسين مروة أنه سيضع كتاباً في حوالي الخمسمئة أو الستمئة صفحة.. وكان في ظنه، وفي ظن آخرين، هنا وهناك، أن هذه العملية قد تستغرق عامين أو ثلاثة...

ولكن، وبعد أن دخل حسين مروة في العالم السمفوني الشمولي، لم يكتشف فقط عالماً شاسعاً معقداً متشابك الأطراف والقضايا والأفكار والصراعات، بل اكتشف أنه يرود هذا العالم عبر طرق وعرة غير مطروقة، وعليه ان يخترق مجاهل ومجاهل، لاستيعاب القضايا وإعادة تركيبها..

فهذا التراث العربي الاسلامي، الفكري والفلسفي، لم يدرس بعد في ضوء الفكر العلمي الماركسي، وهو فكر ليس من منطقه ان يكتفي بقراءة النص ودراسته، بل عليه ان يذهب مع النص وعبره الى الجذر الاجتماعي الطبقي الاقتصادي لهذا النص، وأن يرى اليه في موقعة من الصراع السياسي الاجتماعي الدائر، وفي علاقاته بحقل أيديولوجي واسع متشابك ومعقد من الصراعات الفكرية. فالطرقات كلها تقريباً غير مطروقة، والدرب موحش، والصمت مطبق.. ولا ضوء سوى التماعات قليلة متناثرة من دراسات محدودة، وجزئية، هنا وهناك... والمغامرة هي الأفق.

«يوم دخلتها - يقول حسين مروة - لم أسأل نفسي ولم أسأل أحداً:

- من أين، وكيف.. أدخل في المغامرة؟ / ولو سألت، لما كانت المغامرة.

ان تذهب لتختصر المسافة الشاسعة بين فكر التراث وبين الأرض الاجتماعية لهذا الفكر.. أن تبحر في المجاهل لتطعن وحش الصمت الرابض هناك على مدى المسافة / ذاك كان هو المغامرة».

.. ومع كل اكتشاف في ذلك العالم التراثي الشاسع المغلف بالظلام والصمت، كان حسين مروة يكتشف أن الصفحات التي حددها لنفسه لا تكفي، وأن الزمن الذي حُدّد لإنجاز العمل لا يكفي ولا حتى لتمهيد طريق وعر واحد.

ومع معاناة البحث والدرس، بدأ حسين مروة يعاني ضغط الزمن، كابوس الزمن المحدود.. (ومن طبع أبي نزار، أن يلتزم بالمواعيد، ان يحقق ما هو مطلوب منه، في الموعد المطلوب، وأحياناً قبله بقليل).

ويكتب لي، في رسالة خاصة بعثها من موسكو مؤرخة في ١٩٧٠/١/٧:

«في الأسبوع الماضي، أثناء المناقشة المستمرة لما أنجزته من الأطروحة حتى الآن، صارحت الأستاذ المشرف بأن استعجالهم إياي وفرضهم عليّ روزنامة زمنية محددة لبرنامج العمل، يحدثان لي إزعاجاً وارتباكاً ويجعلان عملي «مسلوقاً» (...) فضلاً عن أن الموضوع ذاته بشموله وسعته ودقته وخطورته يأبى الاستعجال والسلق، ويرفض هذا التضييق؟... فإذا كان الخلاص من هذا العمل في عامين على التحديد سيكون على حساب هذه القيمة، فنحن مستعدون أن لا نقيم وزناً لثلاثة أعوام أو أربعة إذا كان لحساب هذه القيمة لا على حسابها.. إن برنامجي أن أكتب وأطلع وأبحث بحرية تامة دون تقيد بالزمن.. إن العمل هائل وجليل وممتع ومرهق معاً. لقد نذرت ما تبقى من عمري لهذا العمل ليخرج عملاً رائداً حقاً».

ويصف مروة هذا الاستعجال بأنه «كابوس يربض على صدري ويوجه مهمازاً حاداً مزعجاً يدمي حياتي»..

على أن منطق العمل، وضروراته، والاكتشافات، فرضت نفسها هناك، وفرضت نفسها هنا، فانزاح كابوس الزمن المحدّد عن صدر أبي نزار.. وعندما تجاوز الزمن السبع أو الثماني سنوات قال بعضنا، في تلك الأيام، أن الوقت طال، والعمل لم يُنجز بعد، وقد عوّدنا أبو نزار أن يأتي في الموعد المحدّد!.. ولكن، عندما أُنجز العمل، ونُشر، وأثار ضجة واهتماماً ونقاشاً (لم يهدأ بعد)، وقرأه من قرأه من الناس، قال الجميع، وفي طليعتهم هذا البعض: إن هذا العمل أيضاً أُنجز في وقته تماماً، بكل المعاني، وجاء أبو نزار في الموعد، حاملاً موسوعته التأسيسية بيمينه، كما عوّدنا منذ أكثر من ثلاثين عاماً.

من حسين مروة الى الرفاق أعضاء المكتب السياسي:

«في مثل هذا اليوم، منذ عشر سنوات (٢١ آب ١٩٦٨) بدأت الرحلة الرائدة، في عالم التراث الفكري

العربي - الاسلامي، التي شرفني الحزب أن أكون أول مغامر يدخل - نوراً - في مجاهلها، خارقاً أكثر من سور **فكري** وأيديولوجي مضروب حول هذا العالم التراثي منذ أقاصي العصر الوسيط حتى الثلث الأخير من القرن العشرين.

وفي هذا اليوم ذاته، بعد العشر سنوات (٢١ آب ١٩٧٨) ترفعني اليكم أيها الرفاق، موجة فرح واعتزاز لأتقدّم بأول «تقرير» عن الرحلة. أقول **أول** «تقرير»، ولا أقول «التقرير» **الكامل** لأن الرحلة لم تنته بعد، وليس من شأنها أن تنتهي الآن...»

وكان «التقرير» الأول هذا، هو المجلد الأول من «النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية». (ويقع في ١٠٢٤ صفحة من الحجم الكبير).

فهذا الكتاب الريادي التأسيسي الموسوعي هو أيضاً - وبهذه الصفة بالذات - عمل نضالي، وتنفيذ لمهمة حزبية، ثورية، من نوع فريد، مهمة لها صفة تاريخية.

فقد أثار الكتاب حين صدوره عاصفة من الترحيب والتقييم والنقد، التبني والإنكار، الجدل والحوار والنقاش الذي لا يزال دائراً حتى هذه اللحظة (أليست هذه الندوة أيضاً ساحة حوار ونقاش في فكر حسين مروة!).

والنقاش يدور بالأساس حول نقاط مركزية، متعارضة متناقضة: الى أي مدى يصلح الفكر المادي الماركسي للنظر في تراث الفكر العربي الاسلامي؟... رأي آخر: **لا يصح** أن ندرس الفكر الاسلامي بفكر مادي، هو من خارجه، بل بفكر إسلامي من الداخل!... **رأي يردّ**: بالعكس، إنما نقيم المعرفة العلمية بالتراث العربي الاسلامي عندما ننظر فيه بفكرٍ مختلف، علمي ومعاصر ومادي. رأي آخر: الى أي مدى استطاع حسين مروة أن يسيطر على منهجه الماركسي المادي في دراسته للتراث العربي، غير المدروس ماركسياً بعد؟ - آراء تشيد بأهمية العمل وبصفته الريادية، وتنتقد بعض الأحكام في هذه المسألة أو تلك، **آراء أخرى**: تحدّد بعض الأخطاء في التفسير، وبعض التعسّف في الأحكام.. **آراء ترى**: إن الكتاب هو علامة مرحلة جديدة في الفكر العربي. وأناس لا يقولون إلا كلمات التهجّم. وآخرون يعبّرون عن ذهولهم أمام ضخامة المهمة التي أنجزها حسين مروة..

والكتاب يجد طريقه إلى الآلاف والآلاف من القراء في جميع أنحاء العالم العربي، وتُعاد طباعته مرات ومرات..

وأراني هنا أؤكد على مسألة لا بد من رؤيتها لدى مناقشة أي عمل ريادي بحجم هذا الكتاب/الملحمة:

والمسألة هذه يجري إغفالها حتى عند عدد من الكتاب التقدميين، فهم يأخذون النص المكتوب (سواء في مجال النقد الأدبي أم في مجال الكتابة التراثية) ويناقشونه في ذاته. بمدى صحة أو خطأ هذه الفكرة أو تلك، هذا الحكم أو ذاك، هذا الاستنتاج أو ذلك التفسير.. بمعزل عن **تاريخية** العمل نفسه ككل، فلا يرون أن الإنجاز **الريادي هو** ما يشكّل الانعطافات الفكرية الكبرى، ويدفع الفكر من مرحلة الى مرحلة أعلى جديدة، وليس مجرّد صحة هذه المعلومة أو تلك، وصواب هذه الفكرة المفردة أو ذلك التفسير لمسألة جزئية. إن الإنجاز الأساسي في هذا الكتاب هو **صفته الريادية** بالتحديد، صفة شق الطريق، واقتحام عالم لم يسبق أن اقتحم بهذا المنهج وبهذه الشمولية.

هنا تكمن القيمة الملحمية لهذا الإنجاز الفكري، وأيضاً لواقع أن حسين مروة تصدى له، فرداً، وقد تجاوز الستين من عمره، متحدياً كل الصعوبات، ومتحدياً، ربما، قدراته هو بالذات..

وانطلاقاً من صفته الريادية هذه، وكونه كُتب في مرحلة تحمل صفة تاريخية بالنسبة لحركة الفكر الماركسي، يمكننا القول، وبدون ان نقع في المبالغة، أن كتاب «النزعات المادية» لا يسجل فقط مرحلة نوعية جديدة في دراسة التراث العربي، بل هو قد افتتح هذه المرحلة لأنه، في الوقت نفسه، وبالأساس، يشكل تعبيراً عن و/علامة هامة من علامات مرحلة جديدة في تطور الفكر الماركسي في البلاد العربية، وصيرورة هذه الماركسية ماركسية لنا.

فكان تكليف الحزب لحسين مروة أن يُنجز هذه المهمة هو من علامات الوقت.

ولعل وصف محمود أمين العالم لكتاب النزعات المادية بأنه ملحمة فكرية تاريخية، يؤكد هذا المعنى ويحدّده.

بعد استعداد طويل، وتردّد وتهيّب هو من ثمار النقاشات التي أثارها الجزآن الأول والثاني من النزعات... وشعور عظيم بالمسؤولية العلمية، حدد حسين مروة يوماً معيناً للدخول في كتابة الجزء الثالث، وصادف أن هذا اليوم هو ١٧ شباط ١٩٨٧.

في هذا اليوم بالذات، قتلوا حسين مروة.

كما في التراجيديا الملحمية عند الاغريق.

الانسان يتحدى «القدر»، يذهب الى المعجزة، فكأنه وهو يعرف مصيره. يتصدّى لاجتراح الانتصار... وهو، بموته بالذات، ينتصر، يخترق الزمن.

إنه بيننا الآن - كعادته - يصغي، يقول، ويحاور..

«في التناقض» لمهدي عامل

الدكتورة يمنى العيد

في جعله الواقع موضوع معرفة، ينطلق مهدي عامل في البحث ليحدّد علاقة الفكر بالواقع، وليكشف أن هذه العلاقة ليست ذاتية، أو فردية، بل هي علاقة بنيوية.

منذ أول سطر خطّه إلى آخر صفحة تركها مفتوحة على البياض بعد اغتياله، ناضل مهدي لنقض مقولات ترسخت في ثقافتنا العربية: في كتاباتنا الأدبية، والفلسفية، والسياسية، بما فيها، أحياناً، الكتابات الماركسية، مقولات بدت، بالوهم، تقدمية، أو عالمية ثورية، لكنها تتكشف، في نهاية تحليله لها، ككتابات تنتمي إلى أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية، وتدعم، من ثمّ، عن وعي أو غير وعي، سلطتها، على حساب الفهم الثوري لعملية التغيير الثقافي والتحرّر الوطني.

فمن مقولة الأنا والآخر، والفرد والجماعة، إلى مقولة الذات والموضوع. فكر واحد يغيّب الطابع الطبقي، ويقفز فوق الهوية الأيديولوجية للتفكير.

ومن مقولة الشرق والغرب، والأصالة والحداثة، والماضي والحاضر، إلى مقولة التخلف والتقدم. فكر في الجوهر واحد يقيم التناقض في التضاد، وعلى مستواه الأفقي، أي بين طرفين يجعلهما، على غير حقيقتيهما الماديتين، كليين وبسيطين. وفي ذلك تغييب للعلاقة البنيوية في تعقدها، وانزلاق نحو فهم يماثل بين طرفي التناقض مما يضع حركة التحرر الوطني أمام استحالتها، ويشرّع للتاريخ، تاريخنا، ديمومة حركته التكرارية، أي حركة انغلاقة على زمن هو سكونه، بل، موته.

لكن ما هو الأساس النظري لهذا النقض الذي يمارسه فكر مهدي؟

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الأساس النظري لكل كتابات مهدي يجد ركيزته الأولى في المفاهيم الماركسية التي أعاد إنتاجها، أو التي أنتجها، في كتابه: «في التناقض»[1]. لقد كانت هذه المفاهيم بمثابة مصباح يحمله الباحث ليكشف، في ضوئه، منطق حركة التاريخ في البنية الكولونيالية لمجتمعاتنا العربية، ولينير، من ثمّ، الدرب أمام ثورة تحررها الوطني. فقضية التحرر الوطني هي محور كل أبحاث مهدي عامل، وإن بدا البحث، أحياناً، بعيداً عنها.

وقد لا يكون ممكناً، أو سهلاً - على الأقل بالنسبة لي - الكلام على كل هذه المفاهيم، وإظهار حضورها، كأداة بحث وإنتاج معرفة بكل القضايا التي تناولتها كتابات مهدي: من قضية الاستعمار و «التخلف» إلى قضية الحضارة. ومن قضية الطائفة إلى قضية الفكر العدمي والفكر الهامشي. ومن قضية الطبقة المتوسطة إلى قضية البرجوازية الصغيرة وعلاقة أحزاب الطبقة المسيطرة بجهاز الدولة الخ.. لذا سأقتصر على بعضها، وأبقى في إطار المحاولة.

لعلّ أهم المفاهيم النظرية التي قامت بها عمارة مهدي عامل الفكرية الماركسية هي:

مفهوم **الحركة الانتباذية**، ومفهوم **الحركة الانجذابية** للصراع الطبقي، أو لتناقضات البنية الاجتماعية. ثم مفهوم **التفاوت البنيوي**، ومفهوم **التفاوت التطوري**.

ولفهم هذه المفاهيم النظرية، لا بدّ من الإشارة، ولو سريعاً، إلى أن مهدي حدّد ثلاثة أزمنة للبنية الاجتماعية،

---

(١) في الطبعة الثالثة، صدر كتاب «في التناقض»، وكتاب «في نمط الانتاج الكولونيالي»، مجموعين في كتاب واحد.

واكتفى، في إطار بحثه في نظرية التناقض، بذكرها، بأمل أن يعود إلى الكلام موسعاً عليها حين يكتب كتابه في تمرحل التاريخ، هذه الأزمنة هي:

- زمان **تكوّن** البنية الاجتماعية: وهو زمان انتقال البنية من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج.

- زمان **تطوّر** البنية الاجتماعية: وهو زمان البنية البنيوي الذي يعاد فيه إنتاج علاقات الانتاج القائمة. تتصف حركة هذا الزمان بالدائرية والتكرارية.

- زمان **القطع**: وهو الزمان الذي فيه تدخل البنية الاجتماعية في قفزتها البنيوية، ويتحقق كسر إطارها البنيوي.

هذه المفاهيم ليست جاهزة، بل هي منتجة. أنتجها مهدي بالبحث، على قاعدة الفكر المادي وقوانينه العامة، في البنية الاجتماعية لبلداننا العربية، وفي الصراع الطبقي فيها. وفي هذا البحث كشف أن الحركة المحورية للصراع الطبقي ليست في مظهرها واحدة، بل هي: انتباذية في الزمان البنيوي، وانجذابية في زمان **القطع**. وما كشفه مهدي يبدو بالغ الأهمية لأنه يتعلق بأكثر من مسألة نظرية تلتقي كلها، وبالعمق، في فهم قضية التحرر الوطني، في ممارستها النضالية.

لكن ماذا عن مهدي بالحركة الانتباذية لحركة التناقضات؟

في الزمان البنيوي، في الزمان الذي يعاد فيه إنتاج علاقات الانتاج القائمة، في هذا الزمان، ينزاح التناقض السياسي عن مستواه. وفي مثل هذه الحال، قلّما يظهر الصراع الطبقي على حقيقته كصراع سياسي، بل **يظهر**، في شكله الرئيسي، كصراع أيديولوجي، أو **اقتصادي**، أي أن حقيقة الصراع السياسية تُحجَب.

مهدي عامل بحث مطوّلاً، وناقش في العمق، لكشف هذه الحقيقة، ولإزالة الأقنعة التي تموّهها: أقنعة الوهم الفكري، وأقنعة الوعي المقلوب، وأقنعة تأليه الإرادة الذاتية.. وهو، بذلك، كان يسلّط الضوء على فعل النضال التحرري، يضعه في المسافة بين الحركتين، جاعلاً منه ممارسة شاملة لتحويل الحركة الانتباذية إلى حركة الجاذبية بحيث يكون التناقض السياسي على مستواه البنيوي هو حقيقته لا مظهره، أي بحيث يكون هو المسيطر لا **مظهره** الأيديولوجي، أو النظري مثلاً، وتكون صيرورة تاريخنا هي صيرورة زمانه البنيوي زمان قطع يضع البنية الاجتماعية أمام ضرورة فعلها الثوري، أي أمام ضرورة كسر إطارها البنيوي الذي هو إطار التبعية الكولونيالية.

ولقد قام مهدي عامل بهذه الممارسة الشاملة الدؤوبة. قام بها على المستوى الفكري النظري كباحث ماركسي - لينيني، يصل إلى العام والكوني، وينتج، أو يعيد إنتاج، قوانينه العامة من منطلق الخاص في تميزه. وقام بها على المستوى النضالي العملي كملتزم بمهمات العمل الثوري، فكان بذلك صورة فكرية نضالية هائلة الإضاءة لمسألة العلاقة بين الفكر والواقع.

قيل لمهدي إنك متأثر بالتوسير. مهدي لا ينكر ذلك. لكنه يحيل قارئه، من جديد، إلى كتاباته، أو إلى كتابه «في التناقض»، علّه يرى النقد والاختلاف.

وها نحن اليوم، إذ نحاول، كما كان يتمنى، أن نقرأه من جديد، نتوقف عند هذا الاختلاف لنسمعه يقول بأن «حرية التنقل، في شروط تاريخية محددة، بين المستويات البنيوية في البنية الاجتماعية ليست للتناقض الرئيسي المسيطر في تطور هذه البنية، بل لمظاهره»[1].

نفهم بأن مهدي يميّز بين التناقض الرئيسي المسيطر، الذي هو، كما يرى، دوماً التناقض السياسي، وبين **مظاهر** هذا التناقض، وأنه يأخذ على التوسير وبولانتزاس عدم هذا التمييز، الذي هو، ليس طبعاً بهذه البساطة التي نعرض.

لكن الهدف من هذا التمييز عند مهدي ليس، وكما هو واضح في سياق بحثه، مناقشة التوسير، أو إظهار خطأ عند بولانتزاس، أو نقد نظرية الوعي الطبقي كما هي عند لوكاش... بل هو نقض النزعة الاقتصادية، والإرادية، والذاتية، واليسارية، وغيرها من النزعات التي تُغيّب محورية الصراع الطبقي، وترى إلى التناقضات باستقلال عنه.

ليست المستويات البنيوية للتناقض بمستقلة عن حركة الصراع الطبقي.

هذه هي المعرفة التي جهد مهدي عامل لإنتاجها، حين بحث في علاقات التناقض التي تحكم البنية الاجتماعية الكولونيالية. أي حين أراد أن يكشف المنطق الذي يحكم هذه البنية في زمانها البنيوي: زمان إعادة إنتاج علاقات الانتاج القائمة والاستمرار بعلاقة التبعية الكولونيالية.

وتوضيح ذلك أن المستويات البنيوية للتناقض تظهر، في الزمان البنيوي للبنية الاجتماعية، كمستويات مستقلة، وتبدو كأنها قائمة بذاتها، أي كأنها مستقلة عن حركة الصراع

(١) كتابه «في التناقض» ص ٩٧/٩٨ طـ أولى.

الطبقي، لكن مهدي يكشف لنا أن استقلالها هذا ليس إلا وليد حركة الصراع الطبقي في شكلها الانتباذي. مهدي إذن لا ينفي ما يظهر من استقلال لهذه المستويات، لكنه يجهد كي يضيء منطق واقعها الحقيقي، فيوضح بأن العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي تظهر - في مثل هذه - الحال (الشكل الانتباذي لحركة الصراع الطبقي)، كعلاقة توافق، أو أن عملية التفاعل بين البناءين تظهر كعملية موضوعية، مستقلة عن الصراع الطبقي وعن الممارسة السياسية الطبقية، «فيعود إلى التناقض الاقتصادي دور التناقض السياسي»، أو، يظهر التناقض الاقتصادي وكأنه يقوم بالدور المسيطر في تطور البنية الاجتماعية، وعليه فإن عدم رؤية التناقض الاقتصادي **كمظهر** للتناقض السياسي هو ما يفسر الاقتصادية، ويشوّه فهم العملية الثورية كعملية للصراع الطبقي، ويخدم الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة، لأنه، وبكل بساطة، يؤدي إلى استمرار حركة الزمان البنيوي للبنية الاجتماعية، أي، إلى استمرار حركة إعادة إنتاج علاقات الانتاج القائمة. وهذا، من الناحية العملية، يعني إعاقة الممارسة السياسية للطبقة الثورية النقيض، أي إعاقة الانتقال بالبنية الاجتماعية إلى زمان القطع، زمانها الثوري فتبقى هذه الممارسة السياسية، فقط، وتحت لافتة الحياد، أو النبذ السياسي، للطبقة المسيطرة.

لن ندخل في تفاصيل هذا التحليل الواسع الذي بنى مهدي عامل تماسكه المعرفي، لا لأن الدخول في هذه العمارة الفكرية الغنية، والمعقدة بغناها، يلوّح بالمتاهة، بل لأننا نخشى الإساءة إلى هذا التماسك الذي لا ينفك ينسل تمايزات معانيه ويدقق مفاهيمه.. لكن لا بد لنا، ومن موقع الحرص على هذا التماسك، من أن نضيف فنشير إلى أن مهدي لم يغفل، حين قال بعودة دور التناقض السياسي إلى التناقض الاقتصادي، التمييز بين:

- التناقض الاقتصادي كتناقض أساسي محدِّد (قوى منتجة وعلاقات إنتاج)
- والممارسة الطبقية للتناقض (أي الصراع الطبقي) في الحقل الاقتصادي.

هذا التمييز اعتمد فيه مهدي على قانون ماركسي عام هو **قانون التفاوت،** لكنه أنتج حركتين مفهوميتين له هما:

١ - حركة **التفاوت البنيوي.**
٢ - وحركة **التفاوت التطوّري.**

وفي مجال الحركة الأولى، التي ميّزها كحركة عمودية، رأى إلى **علاقة التحدّد** (بين البناء التحتي والبناء الفوقي). كما رأى في مجال الحركة الثانية، التي ميّزها كحركة أفقية، إلى **علاقة السيطرة.**

حركة التفاوت البنيوي هي الحركة بين المستويات البنيوية للتناقض، أو هي حركة تنقل علاقة السيطرة في البنية الاجتماعية في أشكال لها تاريخية.

وحركة التفاوت التطوّري هي الحركة التطورية للتاريخ، أو هي **الشكل التاريخي** لعلاقات السيطرة بين التناقضات البنيوية في إطار تطورها الشامل.

في هذا الضوء يمكننا أن نرى بأن مهدي عامل لم يكن، كما ظنه البعض، بنيوياً[1]، بل كان ماركسياً أفاد من البنيوية كعلم يعينه في التحليل وفي النظر إلى العناصر المكونة للبنية.. فهو مثلاً، وكماركسي، لم يحصر بحثه في حركة التفاوت البنيوي، في البنية، بل رأى إلى علاقة هذه الحركة بحركة التفاوت التطوري، أي رأى إلى حركة تطور التاريخ في العلاقة بين ما هو عمودي وأفقي وفي تعقد هذه العلاقة.

رفض مهدي عامل مفهوم البنية المغلقة، ورأى فيه مأزق البنيوية، كما رفض مفهوم التطور الخطي للتاريخ، أو مفهوم السلسلة والعلاقة المسطحة بين الحلقات، لأنه رفض منطق السببية الميكانيكية، فأعطى للتاريخ حجمه، فضاءه، الذي هو فضاء الواقع المادي في تعقد العلاقات فيه في مختلف مراحل تطوّره.

كان بحث مهدي محكوماً، رغم طابعه النظري، بهمّ نضالي واقعي. وليس من الصعب، على القارئ المتمعّن، تبيُّن هذا الهمّ في تضاعيف الكلام، وفي ما ينتجه من معرفة.

إن إلحاح مهدي، مثلاً، على بلورة مفهومه النظري الذي يقول بأن التناقض الاقتصادي، أو الأيديولوجي، هو شكل تاريخي محدَّد لوجود التناقض السياسي، أو أنه مظهر رئيسي من مظاهره، أو شكل لظهوره، كان، على مستوى الواقع، يكشف:

- عن معنى حياد جهاز الدولة الذي هو، في حقيقته، أداة سيطرتها الطبقية.
- وعن معنى «الديمقراطية»، التي تلجأ إليها الطبقة المسيطرة كوسيلة، في ممارستها الأيديولوجية، فتظهر ديكتاتوريتها الطبقية بمظهر «الديمقراطية» بين مختلف الطبقات.

---

(١) راجع التوضيح الذي ميّز به بين مفهومه، كماركسي، للعنصر في البنية، وبين الفهم البنيوي له، كتابه: «في الدولة الطائفية» ص ٢٤٧.

- وعن معنى الاصلاحية الانتهازية الكامنة في إقامة التماثل بين الأزمة الاقتصادية والأزمة السياسية.

إلحاح مهدي على بلورة مفهومه النظري هذا كان في حقيقته، إلحاحاً لكشف الطابع الطبقي لهذه المستويات - الأجهزة. فيرينا أن بنية المستويات هي بنيتها كتناقضات طبقية، وعدم رؤية حقيقتها هذه يجعل التناقض يظهر - حين يظهر - في شكل تناقض فردي: تناقض بين الأفراد كأفراد. وبين الأجهزة كأجهزة اجتماعية عامة، يُخفي الطابع الطبقي خلف الطابع الاجتماعي العام، وينقلب التناقض الداخلي، في بنية المستوى السياسي، إلى تناقض خارجي، فتظهر العلاقة السياسية الطبقية كعلاقة خارجيّة بين الفرد وجهاز الدولة، وهو ما يفسّر الفكرة البرجوازية التي تقيم التناقض بين الفرد والمجتمع، والفكرة الفوضوية (ذات الأصل البرجوازي الصغير) التي تتمثل برفض الفرد مختلف الأجهزة السياسية، والأيديولوجية، لكونها أجهزة، لا لكونها أدوات طبقية، تستخدمها الطبقة المسيطرة. هكذا، وكما يقول مهدي، يعلن المتثورون الحرب على كل الأجهزة. أو هكذا يسقط الفكر في عدميته، وفي هامشيته، أو هكذا يشرّع للحيادية وللموضوعية، ما ينفي حقيقة الصراع الطبقي.

إذن إلحاح مهدي على بلورة مفهومه النظري لم يكن من أجل المفهوم لذاته، لم يكن ترفاً فكرياً، ولم يكن بحثه لينهض على مستوى التجريد المطلق، وإن أُخذ عليه، في بعض الأحيان، أمر التجريد. ولعلّ ما أخذ على مهدي من تجريد كان سببه، كما يبدو لنا اليوم، عدم قراءة كتاباته بما تستحق من التعمق والتفكير.

كلّ النظري عند مهدي كان يحمل في أحشائه بلورة المعرفة للبنية الاجتماعية الكولونيالية، ويومىء، في الوقت نفسه، بالعملي، بالنضالي من أجل تغيير هذه البنية في اتجاه تحررها من علاقة تبعيتها للنظام الرأسمالي الامبريالي، أي في اتجاه تحررها الوطني، ولئن كان النظري يتلخص في مسافة البحث الطويل والمتشعّب بين زمانين لهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية هما: الزمان البنيوي وزمان القطع، فإن النضال كان يتحدّد، وبوضوح، كعمل متنوع وجذري، لتحقيق صيرورة الانتقال من الشكل الانتباذي لحركة الصراع الطبقي في هذه البنية، إلى الشكل الانجذابي كحركة الصراع الطبقي فيها.

بهذا المعنى، يستحيل علينا الفصل، في عمل مهدي عامل، بين صفته الفكرية كبحث نظري، وصفته الفكرية كعمل نضالي، أي بين مهدي المفكر الماركسي المنظر، ومهدي المناضل الحزبي، بين الفيلسوف المنقطع عن العالم وكل ما فيه ليستغرق في البحث والكتابة، والرفيق الذي تراه في أكثر من مكان، وتسمعه يتحدث في أكثر من موضوع.

وبهذا المعنى أيضاً، يصعب علينا أن نفهم حديث مهدي وحواره، أو، كتاباته التي ناقش فيها نصوصاً عدة فتناول مثلاً: «الثقافة والثورة»[1] وتناول العلاقة بين الشعر والسياسة[2]، والفكر الطائفي[3]، ومفهوم الدولة الطائفية وعلاقة هذا المفهوم بالدولة البرجوازية الكولونيالية[4]. كما تناول نظام التعليم في لبنان[5]، ولبنان في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية...

يصعب علينا أن نفهم، وبعمق، كل هذا النقاش، أو، كل هذه الورشة الحوارية التي أقامها مهدي على مستوى الزمن الراهن، وفي دائرة هموم الفكر المتداول، دون الرجوع إلى الأساس النظري عنده. أي دون الرجوع إلى بحثه «في التناقض». ففي ضوئه، يتكشف هذا النقاش عن جذريّ له هو منظومة المفاهيم التي كان مهدي يحيل قارئه، دوماً، إليها، كي تترسخ علمية النقاش، وتصبح معرفيته أكثر قدرة على

---

(١) مقالته التي ألقاها في: «الندوة اللبنانية العربية العالمية» التي أقيمت في طرابلس - لبنان في ١٣ كانون الأول ١٩٨٦. وقد نشرت هذه المقالة في مجلة الطريق العدد ٢/١ (نيسان) ١٩٨٧.

(٢) انظر مقال طويل له بعنوان: «أجل الشعر هو للثورة» الذي ناقش فيه، أو رد، على مجموعة من الكتابات التي عرفتها الصحافة اللبنانية في تلك الفترة (١٩٧٦ - ١٩٧٧) والتي تناولت مفهوم الشعر في علاقته بالسياسة، نشر المقال على حلقتين في جريدة النداء: العدد: ٥٦٤٢ - ١٩٧٧/٨/٧ والعدد: ٥٦٤٣ - ١٩٧٧/٨/٩.

(٣) كتابه: «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي» الذي ناقش فيه مجموعة نصوص لميشال شيحا ومجموعة أخرى من النصوص التي صدرت في كراريس تحت عنوان «القضية اللبنانية» عن منشورات جامعة الكسليك.

(٤) كتابه «في الدولة الطائفية» الذي ناقش فيه بعض النصوص الواردة في عدد خاص من مجلة الواقع (تشرين الأول ١٩٨٣) بعنوان «لبنان: دروس واحتمالات»، ونصاً لـ: إيليا حريق نشر في مجلة مواقف (العدد ٤٦ ربيع ١٩٨٣). كما ناقش كتاب د. مسعود ضاهر «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية في لبنان»، وكذلك ناقش نصوصاً أخرى نشرت في أكثر من عدد في مجلة الطريق.

(٥) ناقش مفهوماً سائداً للتعليم في لبنان وصدر بحثه هذا في كراس.

البروز، ومن ثمّ، يتكشف الطابع النضالي لبحوث مهدي، وتبين أهميتها المرجعية في ممارسة هذا النضال حديثاً متشعباً وكتاباتٍ متنوعة، وحواراً يفترش مساحة واسعة من النصوص.

ولعلّ في معالجة مهدي للمسألة الطائفية، التي توقف عندها في أكثر من موضع في كتاباته، وأفرد لها آخر كتاب صدر في حياته (وهو كتابه: «في الدولة الطائفية») مثالاً واضحاً نرى فيه كيف تقول اللغة النظريّ في ما هي تمارس النضالي، أو، كيف يمارس النضالي لغته المفهومية.

لقد ميّز مهدي، كما أشرنا، بين التناقض الرئيسي السياسي والمظهر الرئيسي له. بمعنى - أن علاقة السيطرة بين المستويات البنيوية للتناقض حين تكون مثلاً للتناقض الاقتصادي، أو الأيديولوجي، إنما تكون بمثابة الشكل التاريخي للتناقض السياسي. هذا التمييز خوّل مهدي، علمياً، فهم الطائفية، في شروطها المادية الراهنة على أنها: الشكل الأيديولوجي الرئيسي - في تحدّده كشكل طائفي - للتناقض السياسي، أي أن الطائفية هي شكل تاريخي محدّد من النظام السياسي الذي تمارس فيه البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية.

هكذا وحين يقول مهدي مثلاً: بأن الطائفية **هي نظام سياسي**، ويحدّد الطائفة بأنها، في البنية الكولونيالية اللبنانية، **علاقة سياسية**، ويرى أنها ليست كياناً مستقلاً بذاته، أو عنصراً يمكن النظر فيه بشكل مستقل عن البنية.. إنما يضع القارئ أمام صعوبة - إن لم نقل استحالة - التعامل نقدياً، مع هذه التحديدات، دون النظر في الجهاز المفهومي التي هي أثر له، وبالتالي، دون نقد مفاهيم هذا الجهاز نفسه.

على أرض المفاهيم الماركسية التي أنتجها، أو أعاد إنتاجها، في أول كتاب خطته يده، باللغة العربية، بنى مهدي عامل أبحاثه وحواراته، كان ينسل الخيط من أعماق النظرية، يتقدم ممسكاً به، يضيء عتمة الواقع، ويستمدّ، من هذا الواقع، نوراً يجلو صدأ الفكر.

كان مبدعاً، واسع الثقافة هو مهدي عامل، ودفاعاً عن الفكر المبدع، عن حرية التعبير، عن ثقافة ثورية كانت شهادته، لكن، يبقى الخيط يضيء عتمة الواقع، وسيبقى النور يجلو صدأ الفكر.

مهدي!
ما زلت حاضراً.
«تهديك في ذلك الدرب الطويل
نجمة حمراء يرسمها دمك»[1].

يمنى العيد

---

(1) في ديوانه الشعري «تقاسيم على الزمان» ص ٥٧، منشورات دار الفارابي - بيروت.

مهدي عامل رائد التجديد النظري حول «الطائفية والدولة الطائفية في لبنان»

الدكتور مسعود ضاهر

١ ـ عودة إلى التقاليد الماركسية في الحوار النظري:

لم يكن مهدي عامل مثقفاً ماركسياً فحسب بل حرص على تجديد الفكر المادي في الوطن العربي بشكل لم تسبقه إليه كثرة من المثقفين الثوريين العرب. وإذا كانت مقولاته النظرية حول التناقض، ونمط الانتاج الكولونيالي، والدولة الطائفية وغيرها قد أثارت الكثير من الجدل في أوساط الماركسيين وخصوم الماركسية على السواء فلأنها مقولات تحمل الكثير من الجدّة أو لم تكن مألوفة سابقاً في الفكر الماركسي في لبنان وباقي الأقطار العربية. لذلك نرى لزاماً علينا في هذه الندوة العلمية أن نبلور جديده المنهجي ونسعى الى ترسيخه ونشره كما يساهم في تصليب الفكر المادي عند العرب في مرحلة تاريخية هو أحوج ما يكون فيها إلى التجديد النظري.

فاللغة عند مهدي عامل لم تكن محايدة، والكلمة لديه لم تكن تحتمل عدة معاني ملتبسة كنتاج للقصور النظري الذي يختفي وراءها.

لغته «نظام مرصوص من المفاهيم» على حد تعبير أحد ناقديه. وقد تحوّلت إلى سلاح نظري يشهره الباحث من موقع الحريص على توليد منهج نظري جدلي يعيد للماركسية ـ اللينينية تقاليدها العريقة في الحوار النظري العميق كشرط ضروري لأية ممارسة ثورية صائبة.

لا شك أن الماركسيين العرب، واللبنانيين منهم بشكل أكثر تحديداً، لم يولوا مسألة إنتاج المفاهيم النظرية الأهمية التي تستحق في بناء المقولات الفكرية. وغالباً ما كانت المفاهيم ضبابية ويتم استخدام ما هو شائع منها (كالطغمة المالية، الاقطاع السياسي...) دون تحديد نظري لها. لذلك كرس مهدي عامل جانباً هاماً من كتاباته النظرية لضبطها، وللخروج من دائرة الفحالة النظرية القاتلة في إنتاجها، لدى دعاة الفكر المثالي والفكر المادي على السواء. ولم يدع مناسبة تمر إلا وتصدى فيها لهذه الخفة السائدة في استخدام المفاهيم أو نقلها بشكل ميكانيكي عن الفكر الأوروبي. ولم يتورع عن إعطاء دروس نظرية في مبادئ الماركسية، وذلك على صفحات الجرائد، لمن هم بحاجة ماسة إلى تلك الدروس خاصة في أوساط بعض المتمركسين أو أدعياء الماركسية الذين تعرفوا إليها حديثاً واحتفظوا في ذاكرتهم بمقولات قوموية أو مثالية لا تمت إلى الماركسية بصلة أو تتناقض مع مبادئها الانسانية بشكل فاضح.

وأنا بصدد إبراز الجديد المفهومي والمنهجي لدى مهدي عامل في مجال الطائفية والدولة الطائفية في لبنان. أعترف أنه قبل هذا الباحث المجدد لم تكن لدى الماركسيين اللبنانيين القدرة على إنتاج ثقافة نظرية معمّقة حول البنية الطائفية، والهيمنة الطائفية، والدولة الطائفية وغيرها. كان الوصف يطغى على النظر والتحليل، وكان التاريخ يتحكم بالحاضر ويكبله. لذلك استحق هذا المفكر الشهيد موقع الريادة في التنظير المعمّق لإنتاج الجديد المفهومي في هذا المجال.

ولم تكن لدى الماركسيين الجرأة الكافية ـ إلا في حالات نادرة ـ على مناقشة المقولات النظرية حول الطائفية انطلاقاً من التجديد النظري في الماركسية نفسها لفهم هذه الظاهرة. كان الجدل يدور حول موقع الطائفية في البناء الفوقي أو في البناء التحتي، وحول طائفية الدولة اللبنانية وطبقيتها، وحول تمرحل الطائفية وعلاقتها البنيوية بنمط الانتاج الرأسمالي أو بالأنماط السابقة عليه.

الهاجس النضالي يطغى على الهم النظري، وكان الحرص على كسب الليبراليين والديموقراطيين ومثقفي البورجوازية الصغيرة يعيق إجراء حوار نظري مفتوح خوفاً من أن تستفيد منه القوى الطبقية المسيطرة. ناهيك عن القصور النظري لدى المثقفين الماركسيين أنفسهم في إنتاج ثقافة معمقة حول ظاهرة من أشد الظاهرات الاجتماعية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر تعقيداً. ولا بد من الاعتراف بذلك القصور النظري في توليد نظرية علمية متكاملة حول الوظائف الطبقية للدولة الطائفية. والمقصود بذلك نظرية علمية يتبناها الماركسيون قبل غيرهم حتى يساهموا في تطويرها وتعميقها وتحويلها إلى سلاح نظري لمجابهة المقولات السائدة التي نشرها الفكر البورجوازي المسيطر.

قبل مهدي عامل لم تكن لدى الماركسيين اللبنانيين الرغبة في مناقشة بعضهم للبعض الآخر على صفحات الجرائد والمجلات حول مدى مطابقة مقولاتهم النظرية في مجال الدولة الطائفية على المنهج المادي نفسه، فلم يتورع مفكّرنا الشهيد، وبجرأة الثوري الأصيل، عن نقد رفاق له، ومن موقع الخندق النضالي الواحد، بالانزلاق، عن وعي أو بدون وعي، إلى مواقع الفكر البورجوازي بالذات. فساهم بذلك في تصليب فكرهم المادي وفي تقويم ما اعوج منه...

لكن القوى الظلامية كانت له بالمرصاد فاغتالته في أوج عطائه النظري ونقده البنّاء الذي طال عدداً كبيراً من المثقفين، تناولوا المسألة الطائفية والدولة الطائفية. أهمل بعضهم نقده بتبرم وضجر واتهمه بالغموض. ورد عليه آخرون بشدة، وتحفز فريق آخر للرد، وكان الجميع، على اختلاف مناهجهم النظرية ينتقدون فيه ذلك المفكر الثوري الصلب الذي أعاد العمل بالتقاليد الماركسية في الحوار النظري وهي التقاليد التي استشهد في سبيلها. أما مقولاته فلن تنتهي باستشهاده بل ستبقى حية وتزداد صلابة على الساحة العربية.

٢ ـ في تحديد الطائفية والبنية الطائفية اللبنانية:

يحدد مهدي عامل الطائفية بقوله: « هي شكل النظام السياسي والنظام الأيديولوجي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية ». ويحددها في مكان آخر بقوله: « الطائفة علاقة سياسية محددة بشكل تاريخي محدد من حركة الصراع الطبقي في شروط البنية الاجتماعية الكولونيالية اللبنانية ».

وفي تعريف ثالث يقول: « ليست الطائفية كياناً، وليس لها وجود انطولوجي، إنها علاقة سياسية محددة بحركة معينة من الصراع الطبقي، في شكل منها محدد بشروط تاريخية خاصة ببنية اجتماعية معينة، ولأنها كذلك، فهي، إذن، قائمة بالدولة، لا بذاتها، في هذه البنية الاجتماعية، وفي شروطها التاريخية المحددة التي هي شروط حركة الصراع الطبقي فيها ».

قد تكون هناك تعريفات أخرى للطائفية وردت في كتابات مهدي عامل، وقد يعاب عليه - كما عاب هو على غيره - أنه لم يتبنّ تعريفاً واحداً للطائفية، لكن تحليل التعريفات المشار إليها يظهر أن المقولات الأساسية فيها واحدة غير متناقضة. وذلك للأسباب التالية:

أولاً: من حيث علاقة الطائفية بالبنية الاجتماعية الكولونيالية:

يرى الباحث أن التحليل المادي للطائفية كظاهرة اجتماعية يقتضي القول بأن جذورها هي جذور مادية، بمعنى أنها تمتد في القاعدة للبنية الاجتماعية القائمة في حاضرها الراهن، لا في القاعدة المادية لبنية اجتماعية سابقة، أي بالية، ولا وجود لأي ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية إلا في البنية القائمة. لذلك يرفض تاريخية الظاهرة الطائفية بإرجاعها إلى أنماط الانتاج السابقة على الرأسمالية. ويرى أن منهج التحليل المادي يقضي، في معالجة المسألة الطائفية، برد هذه المسألة إلى جذورها المادية التي تكمن في القاعدة المادية للبنية الاجتماعية القائمة، أي في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية الخاصة بالبنية الاجتماعية اللبنانية.

معنى ذلك أنه كان يرفض صراحة تحليل الطائفية كظاهرة إجتماعية سابقة على نمط الانتاج الكولونيالي مع اعترافه الصريح أيضاً بأن الطائفية قد تكون ولادتها في مرحلة تاريخية سابقة على ذلك النمط من الانتاج.

يقول « من الضروري رد الطائفية إلى بنية علاقات الانتاج الكولونيالية لا إلى علاقات إنتاج ما قبل الرأسمالية حتى لو كانت هذه العلاقات هي الرحم الذي منه أتت. فارتباطها بها في البنية الاجتماعية الكولونيالية يجد تفسيره في تطور الانتاج الكولونيالي، لا في تطور الانتاج ما قبل الرأسمالي، الاقطاعي أو الاستبدادي الآسيوي ».

ولا يجد الباحث صعوبة في إثبات علمية هذه المقولة لأن الفكر المادي ينطلق دوماً، في بحثه التاريخي نفسه، من بنية الحاضر إلى تاريخ تكونها، في إنتاج معرفة بالماضي تجد شرط إمكانها في معرفة الحاضر. ويستدرك على الفور بأن الطابع

النظري العام هو الغالب في تحليله للظاهرة الطائفية، أما إثبات الوقائع الملموسة للتحليل الملموس فيصبح أكثر صعوبة في هذا المجال. كان مهدي يبحث عن الحد المعرفي الفاصل، في حقل النظر في المسألة الطائفية، بين الفكر البورجوازي المسيطر، والفكر الثوري النقيض، وإن على الفكر الماركسي ان ينتج اختلافه عن الفكر البورجوازي وأن يعيد إنتاج اختلافه كلما كان عليه ان ينتج معرفة لذلك وجب النقد لما أنتج الفكر البورجوازي حول المسألة الطائفية من جهة، ولما أنتج الفكر الماركسي حول هذه المسألة أيضاً من جهة ثانية خوفاً من انزلاقات في حركة إنتاج الفكر الماركسي في هذا المجال إلى مواقع الخصم.

ثانياً: من حيث أولوية الصراع الطبقي:

يحتل هذا الجانب الموقع الأساسي في نظرية ومقولات مهدي عامل حول الطائفية والدولة الطائفية. لأن الصراع الطبقي الذي هو العامل السياسي، هو دوماً العامل الرئيسي، حتى لو طغى فيه الطائفي وكان منه الشكل الرئيسي. قد يثير هذا التحديد اعتراضات كثيرة إذ كيف يستطيع الطائفي ان يطغى في الوقت الذي يكون فيه الصراع الطبقي هو العامل الرئيسي؟ ولنا عودة إلى هذا الجانب. لكنه بالغ في الإصرار على طبقية هذه الدولة الطائفية حتى لو تلبست ألف لون طائفي تستر به طبقيتها. فالمنطق البورجوازي يرى في لبنان مجموعة طوائف يتشكل منها الوطن اللبناني، الفريد من نوعه وحرام ان يتغير لأن لبنان بلد الأقليات الطائفية المتعايشة.

وهو يرى في الطائفية الشكل التاريخي لنظام السيطرة البورجوازية، وأن شروط تكوّن الدولة الطائفية في لبنان، هي نفسها شروط تكوّن الدولة الرأسمالية فيه. وأن تناقض هذه الدولة تناقض مأزقي. لذلك يمكن التأكيد أن إسقاط النظام الطائفي هو إسقاط لنظام الطغمة المالية في لبنان.

هل ثمة موقف طبقي متشنج في هذا المجال يرفض كل أثر للطائفية في الدولة اللبنانية النقيض للدولة القائمة؟ الإجابة على هذا التساؤل تتطلب الكثير من التروي لأن الباحث قد احتاط جيداً لعدم الوقوع في التشنج الطبقي ففصل بين الطائفي والديني وشدّد على ضرورة عدم الدمج الخاطئ بينهما.

ثالثاً: في ضرورة الفصل بين الأيديولوجيا الطائفية والأيديولوجيا الدينية:

ينطلق مهدي عامل في دراسة هذا الجانب الهام من رؤية علمية واضحة ترصد إصرار البورجوازية اللبنانية على ان يأخذ الصراع الطبقي الذي تمارسه ضد نقيضها الطبقي، أي الطبقة العاملة، مجرى طائفياً. والسبب في ذلك أن الطائفي يتلاءم مع ضرورات البورجوازية اللبنانية في سعيها الدائم إلى تأبيد سيطرتها الطبقية. للعامل الطائفي إذاً وظيفة سياسية هي تأبيد السيطرة لنظام طبقي على علاقة تبعية بالامبريالية. «فالطائفية أساسية لوجود العلاقة الامبريالية أو بالأحرى علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية ولتأبدها في حركة تجددها... لهذا ترى البورجوازية الامبريالية حريصة على ديمومة «الطائفية» كنظام سياسي وأيديولوجي لسيطرة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية، حرص هذه الطبقة المسيطرة عليها». وانطلاقاً من هذا الفهم العلمي لدور العامل الطائفي في التبعية للامبريالية يستنتج الباحث حقيقتين أساسيتين:

الأولى: أن ربط الأيديولوجيا الطائفية ببنية علاقات الانتاج الكولونيالية يضيء الأساس المادي لهذه الأيديولوجيا ويحدد طابعها الطبقي البورجوازي.

الثانية: أنه يساعد على تمييزها من الأيديولوجيا الدينية وعلى إقامة الفارق بين الاثنتين.

ثم يعيد بعد ذلك ربط هذين الاستنتاجين بتعريفه المشار إليه للطائفية ليكشف مكامن التضليل والخطأ في الفكر البورجوازي المسيطر، ومكامن الانزلاق الذي يقع فيه بعض الماركسيين. «من الخطأ القول إن الأيديولوجيا «الطائفية» هي أيديولوجية الطبقة أو الطبقات المسيطرة في علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية، وأنها هي الأيديولوجيا الدينية أو شكل منها.. وهو خطأ تولده سيطرة الأيديولوجيا البورجوازية ويقع فيه الكثيرون من أيديولوجيي البورجوازية، ويقع فيه أيضاً بعض الماركسيين».

هذه المقولة تثير الكثير من الجدل لأنها تستند إلى نقاوة التحليل الطبقي النظري وليس الى الواقع التاريخي كما تم على أرض الواقع. وتجهد لإقامة الفصل التام بين «الطائفي» و «الديني» في محاولة لإعطاء هذه المقولة طابع العلمية والقدرة على تحليل التطور التاريخي للمسألة الطائفية بمعزل عن ارتباطها الوثيق بالأديان ومؤسساتها السائدة على الساحة اللبنانية. ويقع التناقض عند تحديد الأيديولوجيا الدينية نفسها كإيديولوجيا طبقية مسيطرة قبل المرحلة الرأسمالية، وعند التأكيد على تخليها عن هذه السيطرة للأيديولوجيا الطائفية في المرحلة الكولونيالية على الساحة اللبنانية: يقول الباحث: «الأيديولوجيا الدينية، من حيث هي إيديولوجيا الطبقة المسيطرة في علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية هي، بشكل رئيسي، في علاقة تناقض ممارسي مع أيديولوجية

البورجوازية القاعدة التي هي الطبقة الرئيسية النقيض. أما الأيديولوجيا «الطائفية»، من حيث هي شكل كولونيالي مميز من الأيديولوجيا البورجوازية، فهي، في الحقل الأيديولوجي للصراع الطبقي، في علاقة تناقض ممارسي مع أيديولوجية الطبقة العاملة التي هي الطبقة الرئيسية النقيض. فالاختلاف، إذن، قائم بين الأيديولوجيا الدينية والأيديولوجيا «الطائفية»، برغم ما بينهما من تماثل ظاهري، لأنه بالتحديد بين بنية التناقض الطبقي في الحقل الأيديولوجي الخاص بعلاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية، وبين بنية هذا التناقض في الحقل الأيديولوجي الخاص بعلاقات الانتاج الكولونيالية». ويستنتج: «القول، في نقض الأيديولوجيا «الطائفية»، أن هذه الأيديولوجيا هي هي الأيديولوجيا الدينية، إنما هو قول محكوم بمنطق الفكر الديني نفسه...».

رابعاً: في عجز الدولة الطائفية ان تكون دولة بورجوازية:

ينطلق مهدي عامل من القول بأن الطبقة المسيطرة في لبنان هي الطبقة البورجوازية، وأن الأيديولوجيا المسيطرة في لبنان هي أيديولوجية هذه الطبقة. والبنية الاجتماعية اللبنانية تتحدّد بكونها بنية اجتماعية رأسمالية تربطها بالامبريالية علاقة تبعية بنيوية، تكونت بتكوينها التاريخي نفسه، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وما تزال تتطور فيه. وهذا النمط من الانتاج الرأسمالي التبعي هو نمط كولونيالي بمعنى أنه شكل تاريخي مميز من نمط الانتاج الرأسمالي. وللتمايز هنا أو التميز مفهوم سلبي لأن هذا النمط الكولونيالي ارتبط بالدولة الطائفية التي لا يمكن ان تكون دولة مركزية واحدة في لبنان، بل هي التي تقف عائقاً في وجه قيام هذه الدولة. فيؤكد الباحث استحالة المركزية على قاعدة هذه الدولة الطائفية التي لا وحدة لها إذا قامت على قاعدة تعدد طائفي.

إن دولة البورجوازية اللبنانية، من حيث هي نفسها الدولة الطائفية، هي العائق الأساسي الذي يحول دون إقامة دولة بورجوازية متسقة. هذا هو التناقض المأزقي الذي يحدد بنية الدولة اللبنانية والذي فيه توجد البورجوازية. فيصل بذلك إلى نتائج بالغة الدلالة على مختلف الصعد أبرزها:

- إن طائفية الدولة اللبنانية، على عكس الدولة البورجوازية الغربية، تدل على عجز دولة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية عن ان تكون دولة بورجوازية.
- إن الدولة الطائفية، في تعريفها نفسه، ليست دولة مركزية ولا يمكن لها ان تكون أو أن تعتبر كذلك إلا إذا كانت دولة طائفة واحدة لا دولة طوائف، كما هي في تعريفها، أو كما تظهر لذاتها. وفي هذه الحالة، تستحيل، كإسرائيل، دولة عنصرية. شرط قيامها إلغاء غيرها. وشرط وجود الدولة المركزية، بما هي دولة الطائفة الواحدة، هو إلغاء الطوائف الأخرى إلغاء مؤسسياً سياسياً، وإذا أمكن، جسدياً أيضاً.
- إن وظيفة النظام السياسي والنظام الأيديولوجي لسيطرة البورجوازية اللبنانية تكمن في الحؤول دون تكوّن الطبقات الكادحة في قوة سياسية مستقلة مناهضة للبورجوازية. أما منطق تأبيد السيطرة الطبقية للبورجوازية اللبنانية المسيطرة فيقضي بضرورة منع الجماهير من ان تتكون في قوة سياسية مستقلة. وذلك، بالنسبة لهذه البورجوازية بالذات، أمر حياة أو موت.
- إن اللعبة السياسية للبورجوازية تقوم، في أساسها، على قاعدة تغييب الصراع الطبقي، فكانت تحول بذلك دون تحول الجماهير الشعبية إلى قوة قادرة على تعطيل تلك اللعبة. كما أن التغييب البورجوازي للصراع الطبقي يحدد له شكلاً من الظهور هو شكل التعايش الطائفي في ظل علاقة من السيطرة الطائفية أساسية له، من حيث هو الشكل الذي فيه تتأبد علاقة السيطرة الطبقية للبورجوازية. لذلك، وحين سيتحرر الصراع الطبقي من كبته البورجوازي لينفجر، بالفعل، في شكله الرئيسي كصراع سياسي، ستستميت البورجوازية في محاولة إظهاره بمظهر الصراع الطائفي.
- إن الأيديولوجيا البورجوازية المسيطرة تحاول ان تظهر السيطرة الطبقية كأنها سيطرة الطوائف بذاتها على ذاتها. فتظهر، بالتالي، سلطتها السياسية (أي ديكتاتوريتها الطبقية)، كأنها سلطة الطوائف أو ديموقراطية الطوائف. «لكن طائفية هذه الدولة ليست ضرورة طائفية بل هي ضرورة طبقية... وبهذا المعنى ضرورة السيطرة الطائفية وليس الهيمنة الطائفية».

٣ ـ إقامة الاختلاف المنهجي مع الفكر البورجوازي حول تحديد الدولة الطائفية ودورها على الساحة اللبنانية

كثيراً ما اتهم مفكرنا بالغموض وباستخدام نظام معقد من المفاهيم والمقولات. لكن دراسة معمقة للمنهج المتكامل الذي تنتظم في داخله تلك المقولات والمفاهيم تبرز كم كان هذا الرائد واضحاً كل الوضوح في فهمه للدولة الطائفية ووظائفها.

انطلق الباحث من مقولة اختلاف المنهج المادي عن المنهج المثالي كشرط أساسي لإنتاج المعرفة، والاختلاف، في مجال دراسة الطائفية والدولة الطائفية يفترض اتخاذ موقف واضح للتمايز عن الفكر البورجوازي وتضليله الأيديولوجي، فإما أن تكون الطائفة، كما هي في الفكر البورجوازي، كياناً مستقلاً قائماً بذاته، وإما أن تكون علاقة سياسية محددة بنظام سياسي محدد، كما هي في الفكر المادي. وإذا تحدّدت الطائفية بأنها، في واقعها الراهن، النظام السياسي الذي فيه تمارس البورجوازية الكولونيالية سيطرتها الطبقية، كان تاريخها، حينئذ، تاريخ هذا النظام بالذات..

وعلى قاعدة مقولة الاختلاف أيضاً يكشف مهدي عامل زيف تحديد الفكر البورجوازي للدولة الطائفية ويرسم النقيض المادي لفهمها فهماً علمياً.

يحدّد الفكر البورجوازي الدولة الطائفية ووظائفها على الشكل التالي: لبنان مجتمع متعدّد، للدولة فيه دور مؤسسي تحكيمي توازني، على حد تعبير ميشال شيحا، مهندس الصيغة اللبنانية. وعلاقة الدولة بالطوائف هي علاقة مؤسسية، فيها توجد الطوائف وبها تقوم. وبالتالي، لا وجود للطوائف في لبنان بدون الدولة، لأن كلاًّ منها ليست، بمفردها، الأكثرية. ولا وجود للدولة أيضاً بدون الطوائف المعترف بها من الدولة، والمندمجة فيها. فالطوائف، كأقليات، هي كيانات مستقلة قائمة بذاتها، وهي في وجودها الكياني هذا بحاجة إلى الدولة من حيث أن الدولة هي التي تؤمن لها ديمومة وجودها، جواهر منغلقة على ذواتها، كأنها، في التاريخ، من خارج التاريخ نفسه. الدولة هي إذن، في هذا المنطق الطائفي، شفيعة الطوائف، كفيلتها، وضامنة ديمومة وجودها. وحاجة الطوائف إلى الدولة ناتجة عن كونها أقليات، لكنها أقليات قائمة بذاتها، لا بالدولة. والدولة، بدورها، بحاجة إليها، فلو لم تكن الطوائف، لما كانت الدولة.. والدولة فوق الطوائف لأنها للطوائف جميعها. واستكمالاً لهذا المنطق الطائفي يصبح منطق تمييز لبنان عن الدول العربية تمييزاً طائفياً هو نفسه منطق نفي انتمائه العربي. وقدر لبنان، في المنطق الطائفي، ان يتكدّر، متماثلاً بذاته، بلداً تتعايش فيه طوائفه في نظام دائم بديمومته، فنظامه كيانه، لا فرق بينهما، كأنه، من بين بلدان العالم جميعاً، الأوحد الذي إذا تغير نظامه هوى كيانه، وفي هذا « فرادته ». أما التغيير في لبنان فيعني الحرب الأهلية. لذلك يرى المنطق الطائفي ضرورة تأبيد النظام السياسي الطائفي لأن في تأبيده إنهاءً للحرب. وإذا ضعفت الدولة المركزية اختل التوازن بين الطوائف. لذلك يرى منظرو هذا النظام الطائفي ضرورة تقوية الدولة حتى يعود إلى الطوائف توازنها فيدوم النظام السياسي الطائفي القائم على التوافقية الطائفية.

كان على مهدي عامل ان يصوغ منهجاً متكاملاً نقيضاً لهذا المنهج الطائفي البورجوازي وذلك من موقعه المميز في إنتاج الفكر المادي على الساحة اللبنانية. وقد نجح فعلاً في إقامة الاختلاف الواضح بين الفكر المادي والفكر البورجوازي في النظر إلى الطائفية والدولة الطائفية في لبنان. انطلق هذا المجدد في رسمه للمنهج النقيض من مقولات الفكر المادي ليوظفها في إنتاج معرفة علمية تقيم الاختلاف مع الفكر البورجوازي في جميع المجالات، ومنها مسألة الطائفية والدولة الطائفية.

فإذا كان لا بد من التكلم على بنية « طائفية » خاصة بالواقع الاجتماعي اللبناني، فالبنية هذه ليست البنية الاجتماعية، من حيث هي في أساسها المادي بنية علاقات الانتاج، وإنما هي بنية الحقل العام للصراع الطبقي، أي بنية الممارسات الطبقية لهذا الصراع الخاص بالبنية الاجتماعية اللبنانية.

انطلاقاً من هذه المقولة جدد الباحث سلسلة من المقولات الفرعية أبرزها:

- ليست الطوائف كيانات اجتماعية قائمة بذاتها إلا في أيديولوجية البورجوازية اللبنانية الكولونيالية المسيطرة. وليست الطوائف كيانات أو وحدات اجتماعية بل هي علاقات سياسية تحددها حركة معينة من الصراع الطبقي خاصة بهذه البنية الاجتماعية اللبنانية، وبالشكل الذي تتحدد فيه الحركة بهذه البنية.
- هناك فارق كبير بين ان تكون الطوائف كيانات اجتماعية قائمة بذاتها بينما هي، في وجودها المؤسسي كيانات سياسية قائمة بالدولة. وهناك فارق كبير بين ان تتحدد الجماهير اللبنانية كطوائف وبين ان تتحدد كطبقات. فتحديدها السياسي الطائفي، أي تحديدها كطوائف هو الذي يمنع وجودها السياسي الطبقي.
- إن الطوائف ليست طوائف إلا بالدولة لا بذاتها، كما يوهم الفكر الطائفي. والدولة في لبنان هي التي تؤمن ديمومة الحركة في إعادة إنتاج الطوائف كيانات سياسية هي، بالدولة وحدها، مؤسسات.
- ليس صحيحاً القول أن الدولة فوق الطوائف لأنها للطوائف جميعها، وهي استعارة الفكر البورجوازي

للتحليل الطبقي لدور الدولة كحكم بين الطبقات مع استبدال الطبقات بالطوائف. وفي الواقع العملي، تحول الدور «المتوازن» للدولة إلى هيمنة طائفة على طوائف أخرى فارتفعت صرخة المشاركة ضد عنصرية الطائفة المسيطرة التي استحالت، في الدولة اللبنانية، إلى شكل من أشكال العنصرية، شرط استمراريتها ان تلغي الطائفة المسيطرة كل الطوائف الأخرى وتستغلها وتستعبدها.

- إن تغيير الدولة التي بها تكون الطوائف طوائف، بإمكانه، في شروط تاريخية محددة هي التي فيها تقوم الدولة بتعطيل إعادة إنتاج الطوائف ككيانات سياسية، أن يجعل من المجتمع اللبناني مجتمعاً متجانساً حتى في تعدد طوائفه نفسه.

- إن النظام السياسي في لبنان نظام ديكتاتورية مقنعة. وأساسي لديمومته أن يبقى مقنّعاً، فإذا تعرى فقد شرعيته، فتعطل، وفيه تظهر الهيمنة الطائفية مظهر التوازن والشراكة، والديكتاتورية مظهر الديموقراطية. فالدولة في لبنان هي، في آن، دولة طائفية ودولة بورجوازية. والديموقراطية الطائفية ليست الديموقراطية إلا بالنسبة إلى البورجوازية المسيطرة، ومن موقع نظرها الطبقي. والديموقراطية الطائفية فاشية طائفية. فالفاشية لا يمكن أن تولد إلا في رحم هذا النظام السياسي الطائفي لسيطرة البورجوازية الكولونيالية اللبنانية، الذي فيه تكونت، ومنه خرجت، وبه اشتد ساعدها لتحميه لا لتنفيه. ومن الضروري ان يكون نقيض الفاشية، في لبنان، هو نقيض الطائفية، وهو نقيض النظام السياسي البورجوازي الذي فيه التحم الفاشي بالطائفي التحاماً بات، بسببه، كل نقض للفاشية نقضاً للطائفية، والعكس بالعكس. واكتسبت الديموقراطية طابعاً مناهضاً للبورجوازية، والتحمت سيرورة التحويل الثوري بسيرورة التطور الديموقراطي، في سيرورة الحرب الأهلية نفسها التي هي سيرورة الثورة الوطنية الديموقراطية... فقوى التغيير في لبنان هي قوى المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الاسرائيلي، أما قوى تأييد النظام الطائفي فهي نفسها قوى التعاون مع العدو الاسرائيلي من موقع التبعية له والموقعة على معاهدة الذل معه.

بعد هذه اللوحة الغنية من مقولات الاختلاف التي أنتجها مهدي عامل، من موقعه المتميز في إنتاج الفكر المادي حول الطائفية والدولة الطائفية وفي مواجهة الفكر البورجوازي الطائفي ومقولاته وتمسكه بالحل الفاشي الطائفي للقبول بتأييد النظام الطائفي تحت وطأة إعلان الحرب على من يرفضه أو يسعى إلى تغييره، أصبح بالإمكان تقديم منهج علمي متكامل وبديل تبرز من خلاله نظرية علمية جديدة جلية وبالغة الوضوح في رسم وظيفة الدولة الطائفية في لبنان وتعرية التضليل الأيديولوجي الذي تمارسة من موقعها كدولة طبقية.

٤ - في تحديد وظائف الدولة الطائفية وتعرية التضليل الأيديولوجي الذي تمارسه:

على قاعدة المقولة الأساسية في الفكر المادي الذي ينطلق من بنية الحاضر إلى تاريخ تكونها لإنتاج معرفة بالماضي تجد شرط إمكانها في معرفة الحاضر، يحلل مهدي عامل بنية الدولة الطائفية ووظائفها الأساسية في لبنان بشكل بالغ الدقة والوضوح لمن يقرأ فكره بشكل متعمق ولا يقف عند حدود المفاهيم والجمل المعقدة والمكدرة أحياناً. ففكره واضح كل الوضوح رغم ما قيل في صعوبة أسلوبه لدرجة ترهق القارئ المتسرع وترهبه. سنحاول هنا، وبشكل مكثف للغاية، إبراز التسلسل العلمي الدقيق في منهجه لدراسة الدولة الطائفية ووظائفها.

فالبنية الاجتماعية اللبنانية هي بنية اجتماعية رأسمالية تربطها بالامبريالية علاقة تبعية بنيوية. لذا فالطبقة المسيطرة في لبنان هي الطبقة البورجوازية، والأيديولوجيا المسيطرة في لبنان هي أيديولوجية هذه الطبقة البورجوازية. والأزمة السياسية الراهنة في لبنان جعلت النظام السياسي لسيطرة البورجوازية فيه مطروحاً على بساط البحث، كما أن مهمة تغييره باتت مهمة عاجلة وضرورية، وهي مطروحة على جدول أعمال الصراع الطبقي. ومن الأسباب الأساسية التي فرضت هذه الضرورة أن صيرورة الطوائف جماهير، هي التي عطلت حركة تجدد الأزمة المزمنة للبورجوازية ففجرتها في شكل أزمة سياسية انطرحت فيها، في حقل الصراع السياسي الطبقي، ضرورة تغيير النظام السياسي لسيطرة البورجوازية. ولم تجد البورجوازية شكلاً آخر لمعالجة أزمتها السياسية هي سوى تفجير الحرب الأهلية المستمرة منذ ثلاث عشرة سنة فالأزمة السياسية الراهنة في لبنان هي أزمة البورجوازية اللبنانية، أي أزمة سيطرتها الطبقية، وأزمه علاقتها التبعية التي تربطها بالامبريالية. وعلاقة التبعية البنيوية التي يرتبط فيها الانتاج الكولونيالي بالانتاج الامبريالي، ملجوماً في تطوره نفسه، هي التي تقف عائقاً رئيسياً في وجه التكون الطبقي المستقل للطبقة العاملة التي هي، من بين الطبقات الشعبية الخاضعة لسيطرة البورجوازية، النقيض الطبقي الرئيسي لهذه الطبقة المسيطرة. لذلك كانت البورجوازية اللبنانية، وستبقى دوماً تسعى الى

ان يأخذ الصراع الطبقي الذي تمارسه ضد نقيضها الطبقي، وفي أطر النظام السياسي الطائفي لسيطرتها الطبقية، مجرى طائفياً هو المتلائم، المتوافق، المتسق مع نظامها هذا، ومع ضرورة تأييده. بينما كانت الطبقة العاملة، وستبقى دوماً، تسعى مع حلفائها الطبقيين، ومن موقعها الطليعي في هذا التحالف، إلى تحديد الصراع الطبقي من مجراه الطائفي هذا، وبالتالي، من أطره المؤسسية الطائفية، التي هي أطر الدولة الطائفية، في ممارسة طبقية تفرضها، وتضعه في تصادم مباشر مع نظام سيطرة البورجوازية.

على قاعدة هذا المنهج العلمي الدقيق يمكن رسم البنية الطبقية للدولة الطائفية في لبنان وتحديد وظائفها الأساسية، وتعرية التضليل الأيديولوجي الذي تمارسه من موقعها كدولة طبقية.

أبرز جوانب هذا المنهج في فهم وظائف الدولة الطائفية في لبنان هي التالية:

- أنها دولة طبقية انبنت على شكل طائفي لأنه شكلها البورجوازي الملائم للسلم الاجتماعي الطائفي الضابط لحركة الصراع الطبقي. وهي التي تؤمن لفئات الطبقة المسيطرة تماسكها الطبقي في وحدة تحالفها البورجوازي على قاعدة علاقتها التبعية بالامبريالية.
- أنها الإطار الأفضل لديمومة التحقق الآلي لعملية الاستغلال الطبقي البورجوازي، وهي التي تؤمن دور الهيمنة للطغمة المالية في قيادة التحالف الطبقي البورجوازي المسيطر، وهي الضابط السياسي لسيطرة البورجوازية في البنية الكولونيالية اللبنانية من حيث هي بنية تعيش أزمة دائمة لا خروج منها إلا بتدمير هذه الدولة الطائفية.
- أنها جهاز لقمع الطبقي الذي به يتأمن السلم الاجتماعي الطائفي من جهة، والإطار المؤسسي الذي فيه يتجدد السلم الطائفي من جهة ثانية، وهي التي تعمل على إعادة إنتاج الطوائف بإعادة إنتاج العلاقة الطائفية من حيث هي علاقة سياسية من التمثيل الطائفي من جهة ثالثة.
- أن الدولة الطائفية وليس المؤسسة الدينية ولا العائلة هي الجهاز الرئيسي الذي فيه وبه يعاد إنتاج الطوائف، وهذا الجهاز سياسي بالدرجة الأولى وليس أيديولوجياً.
- أن وظيفة النظام السياسي والنظام الأيديولوجي للدولة البورجوازية تكمن في الحؤول دون تكون الطبقات الكادحة وتحولها إلى قوة سياسية مستقلة ومناهضة لطبقة البورجوازية. لذلك، وحتى يتحرر الصراع الطبقي من الضابط الطائفي لحركته، بتحول الطبقات الكادحة فيه التي استحالت طوائف إلى جماهير شعبية منظمة، أي، بالتالي، إلى قوة سياسية طبقية مستقلة، سيصطدم الصراع هذا بشكل عنيف ومباشر بالإطار المؤسسي الكابت له، أي بالدولة الطائفية.
- أن تغيير هذه الدولة يفترض بالضرورة تغيير النظام السياسي نفسه من حيث هو النظام السياسي للسيطرة الطبقية البورجوازية.

إن تعرية هذه الدولة الطائفية وإبراز بنيتها ووظائفها الطبقية تساهم في تعرية التضليل الأيديولوجي الذي تقوم به لستر وجهها الطبقي من حيث هي أداة القمع الأساسية لسيطرة البورجوازية. لذلك يكشف مهدي عامل زيف الأيديولوجيا البورجوازية حين تتحدث عن «الديموقراطية الطائفية» التي ليست، في الممارسة العملية، سوى «ديكتاتورية مقنعة» حسب تعبير ميشال شيحا، و«ديكتاتورية طبقية» حسب تعبير مهدي عامل الذي يقول: «إن طائفية هذه الدولة ليست ضرورة طائفية بل هي ضرورة طبقية».

وكان على هذه الدولة الطائفية أن تخفي طبقيتها بشكل جيد فلجأت إلى التضليل الأيديولوجي على المستويين الأكثر أهمية بالنسبة للصراع الطبقي:

الأول: حين تحاول الأيديولوجيا البورجوازية الطائفية الكولونيالية إخفاء الطابع الطبقي الخاص بدولتها وإظهارها مظهر الدولة المحايدة، دولة الشعب كله التي تستوي فيه جميع الطبقات. ولا جديد في هذا التضليل الأيديولوجي فهو ملازم للمفهوم البورجوازي للدولة الطبقية في جميع المراحل والبلدان.

الثاني: وهو الأهم، حين تحاول الأيديولوجيا نفسها طمس العلاقة في هذه الدولة بين موقع الهيمنة الطبقية وموقع الهيمنة الطائفية. وحين تحاول في الوقت نفسه، إظهار علاقة الهيمنة الطائفية فيها بمظهر علاقة المساواة الطائفية، أو التعايش الطائفي، أو الشراكة الطائفية، إلى غير ذلك من المظاهر التي تصب كلها في هدف واحد، هو نفي وجود هيمنة طائفية في هذه الدولة الطائفية.

يتّضح من ذلك أن التضليل الأيديولوجي لهذه الدولة الطائفية يكمن، وبالدرجة الأولى، في تغييب الطبقات

الكادحة واستحضار الطوائف، وفي تغييب الصراع الطبقي واستحضار الصراع الطائفي، وفي منع الجماهير الشعبية من التحول الى قوة سياسية منظمة تهدد سيطرة البورجوازية الكولونيالية ودولتها الطائفية والحرص الشديد على إبقاء الجماهير طوائف لأن في هذا الشكل البنيوي تتأبد علاقة السيطرة الطبقية البورجوازية في علاقتها التبعية بالامبريالية .لكن الباحث يبقى ممسكاً على الدوام بنظرية الاختلاف كشرط أساسي لتمايز الفكر المادي عن الفكر البورجوازي. والاختلاف هنا يكمن في فهمه الدقيق لطبقية الصراع على الساحة اللبنانية حين يقول: « الصراع الطبقي الذي هو العامل السياسي، هو دوماً العامل الرئيسي، حتى لو طغى فيه الطائفي وكان منه الشكل الرئيسي».

٥ ـ بعض الملاحظات الختامية:

لقد انطلق مهدي عامل من أواليات الفكر المادي لدراسة الظاهرة الطائفية كظاهرة ذات جذور مادية تمتد في البنية البورجوازية الكولونيالية الراهنة لا في أية بنية اجتماعية سابقة على الرأسمالية.

ولما كان الفكر البورجوازي اللبناني المسيطر حريصاً كل الحرص على إخفاء الطابع الطبقي لدولته البورجوازية ومصراً على أن يأخذ الصراع الطبقي مجرى طائفياً يساهم في تأبيد النظام السياسي الطائفي لسيطرة البورجوازية، كان الفكر المادي، كما فهمه وطوره مفكرنا الشهيد، حريصاً على تعرية هذا التضليل الأيديولوجي الذي تمارسه البورجوازية اللبنانية ضد نقيضها الطبقي، أي الطبقة العاملة وحلفائها الطبقيين، وحريصاً أيضاً على تحرير الصراع الطبقي من مجراه الطائفي بالذات. لذلك رفض كل المقولات الطائفية التي بثتها البورجوازية المسيطرة في محاولة للخروج من مأزقها الراهن في الحرب اللبنانية، وكشف زيف مشاريعها الطائفية التوافقية لما أسمته بالحل السياسي للأزمة اللبنانية، وهو الحل الذي يبقي على سيطرة البورجوازية ولا يلغيها. فكان مهدي عامل واضحاً كل الوضوح في طرح هذه المسألة بالعمق حين رأى أن الحل السياسي الحقيقي هو الكامن في الجواب على السؤال التالي: « أتغيير للنظام السياسي الطائفي القائم أم تأبيد له؟ إنه صراع طبقي بين حلّين أو جوابين». فالمسألة، في جوهرها، أن الأزمة الراهنة هي أزمة البورجوازية اللبنانية، أي أزمة سيطرتها الطبقية، وأزمة بنيتها التبعية للامبريالية. وقد استنفد ميشال شيحا كل أوصاف هذه البورجوازية، وصولاً الى قوله المعروف « النظام السياسي في لبنان هو ديكتاتورية مقنّعة». لذلك لم يحمل المفكرون اللبنانيون الذين جاءوا بعد شيحا أية مقولات إضافية جديدة على فكر ميشال شيحا، وما زالوا ينطلقون من شعارات « لبنان بلد الأقليات المتعايشة»، و « فرادة النظام اللبناني»، و « النظام التوافقي الطائفي» و « لبنان واحد لا لبنانان» وغيرها. فحلل مهدي عامل هذه المقولات بدقة وأبرز مكامن الخطأ والتضليل فيها، كما أبرز استحالة قيام الدولة البورجوازية المركزية القوية على قاعدة الطوائف المتعايشة، وأن التغيير قادم لا محالة، وأن البورجوازية المسيطرة هي التي رفعت شعار « التغيير يعني الحرب الأهلية» وطبقته بشكل فاشي في محاولتها الأخيرة لتأبيد نظامها الطائفي المسيطر. فوظيفة هذه الدولة الطائفية، بالإضافة إلى التضليل الأيديولوجي الذي تمارسه، تكمن في استخدامها العنف الطبقي الفاشي للحؤول دون قول الطبقة النقيض، أي الطبقة العاملة، إلى قوة سياسية مستقلة مناهضة لسيطرة البورجوازية وقادرة على إقامة حكم وطني ديموقراطي بديل.

لكن الحرب الأهلية قد وقعت وحملت معها مشكلات إضافية إلى البورجوازية الكولونيالية اللبنانية ودولتها الطائفية بعد أن عجزت عن حماية نفسها داخلياً، وبعد أن ارتكبت الخيانة القومية باستقدامها لجيش العدو الصهيوني الذي احتل لبنان عام ١٩٨٢ بمباركة من هذه الدولة التي استعدت لتوقع معه اتفاقية الخيانة والذل في أيار ١٩٨٣. لكن القوى الوطنية والتقدمية اللبنانية وحلفاءها في الوطن العربي وفي العالم عرفت كيف تتصدى بنجاح لتلك الخيانة وأجبرت إسرائيل والقوى المتعددة الجنسيات على الخروج من لبنان دون أية شروط أو تحقيق مكتسبات. وبات واضحاً أن القوى الوطنية التي أنقذت لبنان من الاحتلال والصهينة مدعوة إلى إنقاذه من التقسيم والكانتونات والمشاريع الطائفية والمذهبية الرديفة. إنها مسألة النظام السياسي الواجب تغييره في لبنان وليست مسألة لبنان كوطن عربي سيد حر مستقل. وقد أجاد مفكرنا الشهيد في وصف هذا الواقع بقوله: تفكك لبنان وتمزق وحدته يطرحان بالضرورة مسألة النظام السياسي الذي بات فيه عاجزاً عن تأمين وحدته. فلماذا تغييب مسألة النظام في مسألة الكيان؟ لماذا تغييب السياسي بتجديد المسألة من شروطها التاريخية الملموسة؟ فلبنان الواحد الذي ينهار هو لبنان هذه البورجوازية، وهو هو لبنان الطوائف القائم بنظامه السياسي في شكل من الوحدة هو، بالتحديد، قاعدة تفككه. إذن، ينهار، لا لبنان الواحد، بل هذا الشكل التاريخي المحدد من الوحدة الذي هو هو الشكل الطائفي... إذ ينهار لبنان الطائفي، وينهار لبنان البورجوازي، ولبنان الرأسمالية

الكولونيالية ينهار، يقوم على أنقاضه لبنان آخر...». إن مقولات مهدي عامل في توصيف البنية الطائفية والدولة الطائفية بالغة الغنى وذات أهمية استثنائية في فهم المسألة اللبنانية. ورغم الانتقادات الكثيرة التي يمكن توجيهها إلى جوانب أساسية في تلك المقولات، وهي انتقادات تواجه كل فكر علمي جديد، فإن نظريته حول الطائفية والدولة الطائفية تحمل فهماً مادياً عميقاً لم تعرفه الأدبيات الماركسية، العربية والأوروبية، حول هذه الظاهرة. لكن تلك المقولات، في بعض جوانبها، بقيت في إطار التنظير المجرد وكان صاحبها أقدر المفكرين الماركسيين على تعميقها وإثبات مصداقيتها.

والآن، وبعد أن استشهد مهدي عامل في أوج عطائه الفكري بات على الماركسيين العرب تطوير هذا التراث العلمي الدائر الذي تركه مفكر ماركسي فذ ومناضل صلب قدم حياته في معركة نقض الفكر الطائفي البورجوازي ودولته الطبقية القمعية.

مسعود ضاهر

الجامعة اللبنانية ـ بيروت

قراءة مهدي عامل

نمط الانتاج الكولونيالي

الدكتورة فهمية شرف الدين

باكراً رحل، وتوقفت عند نقطة معينة، أفكار كانت بحق اسهاماً كبيراً في تجديد زاوية الرؤية داخل مسار الفكر الاشتراكي العربي.

باكراً رحل، ولا تكفي «المسافة الزمانية» لاستخراج منطق ابحاثه الخفي والذي لا يظهر لعين الفكر مفاهيمه النظرية الا على بعد يقي الفكر التهاب الاحداث في الممارسة السياسية والحاحها(*) كما كان يقول.

ولكننا تماماً كما فعل هو بالذات، نرفض استقالة الفكر، ونعتمد مبدأ «المخاطرة النظرية» فنحاول أن نقرأ من مسافة زمانية قصيرة، وهامش عاطفي ضيق جدا في ما كتب وقال: فالبذرة التي تركها مهدي عامل لاتـزال في طـور الانبثـاق الاول، بحاجة الى مزيد من النقاش ومزيد من البحث حتى تورق وتخضر، فتتعالى إلى جانب مثيلاتها في التاريخ الحديث اسهاما نظرياً ليس «حرفياً فردياً» كما كان يخشى بل حصيلة عمليات التلقيح والتأصيل النظري المتتابع النظري المتتابع كما كان يتمنى ويأمل.

لقد أطلق مهدي عامل شرارة البحث «المتميز» في بنية اجتماعية «متميزة» وراح يفتش عن ادوات مفهومية خاصة بهذا التميز لان «عملية البناء المفهومي بالنسبة له هي عملية انتاج لبعض المفاهيم الماركسية في حقل ايديولوجي متميز بتميز حقل الصراع الطبقي الخاص بمجتمعاتنا الكولونيالية»[1]

(*) مهدي عامل: بحث في أسباب الحرب الاهلية في لبنان ص ٣٣.

(١) مهدي عامل: مقدمات نظرية: لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني: القسم الاول في التناقض، دار الفارابي، بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٤٦.

إنه يحاول أن يعيد للخاص اعتباره، فلنتابع الطريق معه معتبرين أن هذا الخاص ليس خروجاً على العام الذي يحكم المسار التطوري للتاريخ، ففي «التميز توالد الاختلاف من غير ان يقود الاختلاف حتماً الى خروج عن التربة النظرية التي تتم عليها هذه العملية[2].

فكيف يظهر هذا الخاص لمهدي عامل؟ واين يكمن اسهام مهدي عامل في تطوير قراءة ماركسيةمختلفة؟

هذا ما سنحاول رؤيته عبر مناقشتنا لمفهومه المقترح لنمط الانتاج المتميز في وطننا العربي «نمط الانتاج الكولونيالي».

ـ ١ ـ

١ ـ في الاسس:

باديء ذي بدء يظهر البحث في المفاهيم النظرية وكأنه تعامل مع الفكر خارج اطار الوقائع التاريخية، فالمناقشة تتم في النص وعليه، والبحث يستلزم النظر في الآلية الداخلية للمفهوم المقترح أي كيفية اتساقه النظري داخل البناء المفهومي للباحث، كما أن رصد التناقض ومتابعته تفضي الى البحث عن اسبابه ومعانيه الفعلية في المرحلة التاريخية التي كتب فيها ولها الباحث.

ولكن ذلك لا يعني خروجاً عن المنهج واعتبار الفكر يقيم علاقاته خارج دائرة الواقع، فهل يسمح هذا الواقع بالملاحظة والاستنتاج التي أدت بمهدي عامل الى استحداث أدوات مفهومية جديدة؟ وهل يرتب هذا الموقف تساؤلات جديدة في محاولة «لتملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في ماضيه

(٢) م. ن: ص. ن.

وحاضره » كما يقول في بداية كتابه النظري « في التناقض » ولا يؤدي التطور الموضوعي للتاريخ بالنسبة إلى مهدي عامل إلى التناقض مع « مساهمة الفكر الفعالة في تطور التاريخ ».

فلا بد اذن من وقفة أولية أمام المرحلة التاريخية التي يقع فيها التحليل ولا بد من فهم كل مرحلة من حيث هي اجتماعية محددة، تتطور داخل زمانها الخاص، من التكون إلى التطور إلى القطع. فإذا كان زمان تكون البنية الانتاجية هو الزمان الخاص بمرحلة انتقالها من نظام انتاج إلى نظام انتاج آخر، فزمان التطور في البنية الاجتماعية زمان دائري تكراري لان حركة التطور فيه هي حركة انتباذية لا يظهر فيها الصراع الطبقي على حقيقته السياسية، فيبدو التاريخ فيه وكأنه إعادة إنتاج لعلاقات الانتاج القائمة، أما في اطار زمن القطع، حين تدخل البنية الاجتماعية في قفزتها البنيوية، في هذه اللحظة التاريخية الحاسمة يبلغ الصراع الطبقي حدته القصوى فيظهر كصراع سياسي مباشر، وفي هذه اللحظة بالذات، تكون الحركة المحورية في البنية الاجتماعية حركة انجذابية تجذب بقوة إلى مركز التناقض السياسي، فيظهر الصراع الطبقي على حقيقته صراعاً سياسياً ليس في شكله الرئيسي بل في مختلف اشكاله الاجتماعية، أي على مستواه البنيوي نفسه (*).

وعلى أساس هذه الحركة يتم تحديد المستوى الذي وصلت اليه البنية في مراحلها التاريخية، هذه الحركة هي حركة الصراع الطبقي.

ليس لنا أن ندخل في تفاصيل السرد الفلسفي للمقولات التي تنتجها البنية الاجتماعية في مراحل زمانها المختلفة لان الاساس النظري الذي يضبط ايقاع هذه الحركة لا يخرج عن مقولة التناقض.

ما يعنينا من هذا التحليل هو الكيفية التي تطور فيها البنية الاجتماعية الكولونيالية، التي يبني عليها مهدي عامل تحليله ونقده لمسار حركة التحرر الوطني.

- ٢ -

٢ ـ في التطبيق النظري:

لقد انطلق مهدي عامل في تأسيسه لنمط الانتاج الكولونيالي من نقطتين أساسيتين:

(*) لمزيد من التفصيل، انظر مهدي عامل في التناقض، الفصل الثاني: أزمة البنية الاجتماعية.

الاولى: تتركز في اعتبار البنية الاجتماعية العربية الراهنة هي بنية اجتماعية كولونيالية.

الثانية: اعتبار الاختلاف البنيوي بينها وبين البنية الاجتماعي الرأسمالية اختلافاً كميا ونوعيا أي الاقرار بتطور من نوع آخر للمجتمعات الامبرالية عنه أيضاً في المجتمعات الاشتراكية، « وما هذا الاختلاف سوى نتيجة لاختلاف الشروط الموضوعية لعملية الانتقال هذه أي نتيجة لتفاوت تطور الحركة الثورية نفسها » [٣]

ولقد أوجز مهدي عامل هذا القول في مقدمة كتابه في « نمط الانتاج الكولونيالي » حين حدد بوضوح أنه علينا « أن نفكر الادوات المفهومية التي بها نفكر حتى نتمكن من أن نفكر واقع هذه الحركة التاريخية... » [٤] والتي هي حركة التحرر الوطني.

ولكن الامر يتعدى الادوات المفهومية إلى طرح نمط الانتاج الكولونيالي في خط متواز لنمط الانتاج الرأسمالي، « لان تفاوت التطور يولد بالضرورة التميز لانه في اساسه تفاوت كمي ونوعي أي تفاوت بنيوي » [٥]

وفي المرحلة الكولونيالية لا نستطيع ان نتحدث عن صراع بين الطبقتين النقيضتين، لان الاختلاف الجذري الذي تتميز به البرجوازية في بلادنا العربية عن البرجوازية الاوروبية يكمن في طبيعة تكوينها التاريخي... » [٦]

لقد تكونت هذه الطبقة بشكل اساسي في ظل علاقة التبعية الكولونيالية، واذا كان الشكل الكولونيالي نتيجة حتمية لشكل التطور المتميز في بلادنا، فكيف يندرج هذا التميز داخل القوانين العامة للمادية التاريخية واين يقع هذا التمايز ضمن المراحل التاريخية المقترحة كاطار ضمني للتطور التاريخي؟

لم تغب هذه المسألة عن فكر مهدي عامل، فعملية الانتاج المعرفي تتم بشكل متكامل وتتابع ولا يمكن بالنسبة اليه كتابة التاريخ الواقعي لشروط ظهور نمط الانتاج الرأسمالي قبل ان نعرف البنية النوعية لهذا النظام و« معرفة البنية تسبق وتؤسس معرفة التكوين » [٧] كما يقول موريس غودليه، فالمعرفة

(٣) في التناقض، م. م. س ص ٢٥٢.
(٤) في نمط الانتاج الكولونيالي: دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٦٥.
(٥) في التناقض: م م س. ص٢٥٠.
(٦) في نمط الانتاج الكولونيالي: ص ٣٦.
(٧) موريس غودليه: حول نمط الانتاج الاسيوي: دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧٢، ص ١٦٥.

العلمية للخلفية البنيوية لنمط الانتاج الكولونيالي هي التي ستتيح له استنباط الشكل العام للحركة التي ولدته. فالحقيقة المادية الفعلية التي تجذب التفكير العلمي هي: «أن هذه المجتمعات انطلقت في تطورها التاريخي الحديث في وقت كان فيه تطور الرأسمالية في أوروبا قد وصل إلى مرحلة التوسع الاستعماري»[8].

أما الاستنباط فلم يتم انطلاقاً من تصور مسبق تعسفي، وانما هو نتيجة منطقية للمعرفة العملية لهذه البنية الاجتماعية في بلادنا وزمانها الخاص، وهو استنباط لا مفر منه حتى تعيد تلك البنية وبمحض عملها الذاتي انتاج شروط تطورها.

ربما تحول هذا الاستنباط عن الشكل المعتمد للوحة التطور التاريخي، بيد أنه الآن معرفة واقعية بالشكل العام للحركة وللضرورة التاريخيتين اللتين وجهتا التاريخ العيني، فهو بذلك شكل برهنة عكسية تستمد نقطة انطلاقها من اشكال اخرى في ترتيب ظهورها وتزيح النقاب بطريقة التعارض عن المضمون المتمايز.

هكذا يرى مهدى عامل الاختلاف في العلاقة ما بين آلية التطور الكولونيالي وآلية التطور الامبريالي للرأسمالية، هذه العلاقة تقوم على تناقض من نوع آخر داخل بنية علاقات الانتاج الكولونيالية هو التناقض الوطني، وهو التناقض الرئيسي.

هل يعني ذلك أن الاختلاف قائم فقط في المستوى السياسي؟

ليس تماماً، وان كان مهدي عامل يعتبر أن الصراع الطبقي في ارقى تجلياته البنيوية أي في مرحلة زمان القطع يتجلى في السياسة، الا أن الاختلاف بالنسبة اليه هو «علاقة اختلاف بنيوي بين بنيتين متميزتين من علاقات الانتاج هي بينها علاقة سيطرة بنيوية بالنسبة للتطور الامبريالي من الاولى، وعلاقة تبعية بنيوية بالنسبة للتطور الكولونيالي من الثاني»[9].

لا مفر من الملاحظة بأن نمطين من الانتاج مختلفين في التكون وفي آليتها الداخلية يظهران إلى الوجود، النمط الرأسمالي التوسعي أو الامبريالي ونمط آخر تابع ونتيجة حتمية لتدخله هو نمط الانتاج الكولونيالي. أما تعامل مهدي عامل، فلقد كان من منطق بنيوي متميز، فاقترح شكلا للعلاقة بين البنيتين المتميزتين، علاقة من التماثل، فتظهر حينئذ علاقة التبعية الامبريالية في شكل علاقة من التبعية الطبقية القائمة على أساس من التماثل والاستقلال بين البنيتين»[10].

ويصبح فهم منطق التطور الداخلي في البنية الاجتماعية الكولونيالية لا يفهم في ضوء منطق التطور الرأسمالي لانه يختلف عنه ويتميز، ولكن في ضوء العلاقة التي تربطه بهذا النمط من حيث هي علاقة تماثل.

بيد أن سلسلة المعادلات التي يقيمهامهدي عامل بين البنيتين لا تحل المشكلة، لاننا أمام مأزق نظري هو بالتحديد كيفية ايجاد الترابط ما بين المنطقي والتاريخي، لان تغلب المنطقي يؤدي إلى انكار الصراع الطبقي، وبالتالي إلى الخروج من المادية التاريخية. فليس هناك تناقض ظاهر وآخر خفي يقول لوسيان سيف Lucien Seve، بل إن التناقض الداخلي هو الذي يلعب دور المحرك الاساسي في التناقضات الاجتماعية»[11].

هكذا تراوح المشكلة مكانها بين اعتبار البنية الاجتماعية في صيرورتها التاريخية أي في تحولها تحت تأثير منطقها الداخلي القائم على التناقض، وبين اعتبار الوقائع التاريخية التي تميز موضوعياً بنية اجتماعية محددة وتتمظهر هذه الاشكالية ما بين القوانين الموضوعية وما بين صراع الطبقات على حد قول جيرار بنسوسون Gerard Bensussan[12].

ويصر مهدي عامل على اعتبار «واقع الاختلاف بين هذين التطورين هو الذي يفرض على الفكر العلمي ضرورة اعتماد منطق آخر غير ذلك المنطق التجريبي، اي ضرورة اللجوء إلى القانون العام. وفي رأيه ان التطور الكولونيالي اما ان يكون حراً من أي قانون يحكم تحركه، وفي هذه الحالة تستحيل معرفته، وإما أن يكون خاضعاً في تحركه لقوانين تتحكم بتحركه وحينئذ تصح معرفته وتصير ممكنة بمعرفة قوانينه.

ويبدو مهدي عامل في مناقشته هذه يقف على مستوى واحد من طرفي الاشكالية، ولكن رفضه لتطبيق منطق التطور الرأسمالي أصبح منتهياً كما أن رفضه للقول بتشوه هذا النظام مرفوض أساساً باعتباره وصفاً وليس تحليلا، لذلك فالبحث عن منطق آخر للتطور الكولونيالي أصبح ضرورة ملحة حتى

---

(٨) في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٧.

(٩) في نمط الانتاج الكولونيالي ص ١٥١.

(١٠) ن. م ص ١٥٦.

(١١) Lucien Seve: Structuralisme et Marxisme une pensée: No 155 année 1986

(١٢) Gerard Bensussan: Dictionnaire critique du Marxisme Paris 1985.

يستطيع الخروج من عنق الزجاجة، فهو يريد السير بمنطقه الخاص المتميز ولكن دون الوقوع في تناقض مع التربة الايديولوجية، التي يقيم عليها منطقه اي المادية التاريخية.

فهل نجح؟

ان العودة الى النصوص التي تركها مهدي عامل تظهر لنا الصعوبات التي تعترض هذا الموضوع، فوصف الاختلاف بأنه بنيوي لا يقول شيئاً ولا يحل المشكلة، إذ كيف يمكن لبنيتين متمايزتين مختلفتين بنيوياً أن تخضعا لمنطق داخلي واحد في التطور؟ فيستحيل فهم منطق التطور الداخلي في البنية الاجتماعية الكولونيالية في ضوء منطق التطور الرأسمالي وفي نفس الوقت لا تفهم هذه البنية الا في ضوء علاقتها بالثانية؟

وهل يكفي التناقض الظاهر أن يجعل الاختلاف بنيويا؟

وكيف نحل مشكلة التماثل والاختلاف في نفس الوقت؟

ان التناقض الظاهر لا يحل في ضوء اللغة ،وليست العلاقة بين النمطين هي التي ستحدد امكانية الفهم، بل التطور الداخلي للبنية الاجتماعية هو الذي سيؤدّي عبر مقولة الصراع الى النقيض وبالتالي إلى حل التناقضات الاجتماعية.

وبما أن الانتاج الكولونيالي ليس «مرحلة من تطور الانتاج الرأسمالي مختلفة عنه»[13] فان التناقض هنا لا يستخدم الزمن في صيرورته شيئاً آخر، لانه يقع في خط متواز يقيم تعارضه وتماثله في مستوى الظاهر أي في العلاقة ما بين البنيتين.

(١٣) في نمط الانتاج الكولونيالي ص ١٦١.

فهل نستطيع السير إلى ما لا نهاية؟ وهل يستطيع نمط الانتاج الكولونيالي ان يحقق القطع مع النمط الامبريالي المسيطر والمهيمن؟

- ٣ -

إذا كانت المسألة بالنسبة للماركسية العربية هي ايجاد المفاهيم النظرية أو الادوات المفهومية التي تفسر الممارسة النظرية في مرحلة تاريخية معينة، فان مفهوم نمط الانتاج الكولونيالي أو اي مفهوم معادل له يجب أن يحظى بالاهتمام العلمي الجدي.

لكن المسألة ليست في إضافة مفهوم جديد إلى المفاهيم الاخرى فحسب، بل إن وضع نظرية للتطور المتنوع يعني في الوقت نفسه استعداداً للاعتراف بأن الدراسة العلمية لتطور البنى الاجتماعية لاتقيم تعارضاً مع المادية التاريخية التي أسسها ماركس «ونقطة الانطلاق في التحليل هي الاعتراف بأن للنمو الرأسمالي في آسيا وأفريقيا سماته الخاصة التي تجعله مختلفاً عما هو في الغرب»[14].

فهل هذا ممكن؟

أخيراً اعود إلى بدء، لقد رحل مهدي عامل وما اكتملت مسيرته بعد، لقد وضع حجر الاساس لبناء لم يكتمل، والاتباع كثر، والمجتهدون أكثر والتاريخ يسير قدما إلى الامام مستنيراً باعمال الرواد من أمثاله.

(١٤) سمير أمين: ما بعد الرأسمالية ـ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٨، ص ٢٣١.

حول مسألة الصراع الطبقي والصراع الوطني في فكر مهدي عامل

د. خضر زكريا

أن يتحدّث المرء عن الأطروحات النظرية لمهدي عامل في دقائق أو ساعات أمر مستحيل، أو هو على الأقل أمر فيه استسهال وتعسّف كبيرين. فما تركه لنا الباحث المفكر الكبير من تراث فكري هو على مستوى من الأصالة والعمق والاتساع والتجريد النظري بحيث يتطلب عرضه وتحليله ومناقشته جهود فريق عمل متخصص لأشهر وربما لسنوات. وأنا أدعو هنا إلى تشكيل مثل هذا الفريق، أو على الأقل إلى البدء بدراسة تراث مهدي عامل دراسة علمية معمقة من قبل الباحثين المتخصصين في العلوم الفلسفية والاجتماعية وليس فقط من قبل العاملين في الحقل السياسي بالمعنى الضيق للكلمة. أدعو الى تخصيص عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه في الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية لدراسة فكر مهدي عامل.

إن الباحث في هذا الفكر سيكتشف منهجاً علمياً جديداً حقاً، سيجد أمامه أدوات جديدة لاكتشاف المعرفة، وسيتعلم النقد العلمي البناء، النقد على الطريقة الكانتية، أو كما يقول «الثورة الكانتية الجديدة» التي تبدأ بنقد الذات. إن نقد مهدي عامل للطريقة التي فهمت بها بعض الأحزاب الشيوعية العربية الماركسية، وللكيفية التي مارست بها هذا الفهم جدير بأن يدرس وتعاد دراسته لا من قبل الماركسيين وحدهم بل من قبل جميع الوطنيين، من قبل جميع الذين يناضلون في صفوف حركة التحرر الوطني العربية، علّ الجميع يتعلمون نقد الذات فيعيدون النظر في كثير من المفاهيم والمقولات والممارسات الشائعة لديهم. وبذلك يتكون ويتعمق «التحالف الوطني الطبقي الثوري» الذي دعا إليه مهدي عامل بين جميع الذين يناضلون من أجل حل التناقض الرئيسي القائم حالياً في وطننا العربي لصالح قوى التحرر والتقدم الاجتماعي، وهو التناقض بين أنصار التبعية للنظام الرأسمالي العالمي وأعدائها، التناقض بين الطبقات والفئات الاجتماعية المرتبطة بأنماط نشاط الرأسمال الأجنبي وبين بقية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تتعارض مصالحها مع كافة أشكال الهيمنة الأجنبية.

اسمحوا لي أن أتناول في مداخلتي القصيرة هذه مسألة قال مهدي إنه حاول شرحها بالتفصيل في كتاباته كلها وهي التالية:

«واقع مجتمعاتنا العربية هو أنها خاضعة للسيطرة الامبريالية، بوجودها في شبكة علاقات النظام الرأسمالي العالمي، فلا سبيل لها إذن إلى الإفلات من القوانين الكونية التي تحكم حركة التاريخ المعاصر، من حيث هي، في الأزمة العامة للامبريالية، حركة الانتقال الى الاشتراكية. لهذا كانت حركة التحرر الوطني في جوهرها حركة هذا الانتقال نفسه، وسيرورتها سيرورته، وكان الصراع الطبقي فيها هو الصراع الوطني، فلا فصل فيه لوجه أو شكل منه عن الآخر، ولا تغليب لهذا على ذاك إلا في الأيديولوجية البرجوازية. وبتعبير آخر، إن التلازم في حركة التحرر الوطني بين العداء للامبريالية والعداء للرأسمالية قائم بالضرورة»[1].

هنا يطرح مهدي عامل الاشكاليات التالية:

١ ـ رفض الفصل بين القضية الاجتماعية والقضية الوطنية أو القومية بحيث تظهر الأولى كأنها مجال تحرك الصراع الطبقي والثانية كأنها مجال تحرك الصراع «الوطني» أو

(١) مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧.

« القومي ». إنها قضية واحدة تلك التي جزّئت إلى قضيتين فالتفت حول كل منها حركات وأحزاب، واختلفت الأحزاب والحركات وتصارعت وتقاتلت أحياناً بدعوى أن بعضها يدافع عن القضية الأولى بينما يدافع بعضها الآخر عن القضية الثانية. لنتذكر الخمسينات حيث كان « الشيوعي » في نظر « القومي » عدواً للأمة وكان « القومي » في نظر « الشيوعي » شوفينياً متعصباً معادياً للتقدم. ولقد غذيت هذه النزعات العدائية المتقابلة بين الحلفاء الطبيعيين حتى صارت من الثوابت العقائدية التي يصعب تجاوزها. وكانت مأثرة مهدي عامل في أنه تجاوز ثنائية الطبقي والوطني بكل أصالة وعمق، بكل ما في منهجه الديالكتيكي من حيوية وإبداع. لقد برهن في جميع أعماله على أن أهم أسباب النزاع بين « الطرفين » هي الأسباب الذاتية: إن « الشيوعي » لم يكن شيوعياً حقاً أي أنه لم يفهم الماركسية كما يجب أن تفهم، لم يفهم أن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تحقق انعتاقها وتحررها إلا ضمن إطار أمتها وفي مواجهة أعداء هذه الأمة؛ كما أن « القومي » لم يكن قومياً حقاً أي أنه لم يفهم أن تحرر أمته ووحدتها لا يتحققان إلا بالتخلص من عدوها الاساسي: الامبريالية العالمية أو الرأسمالية بوصفها نظاماً عالمياً واحداً خارج الأمة وداخلها.

٢ - إذا كانت حركة التحرر الوطني في جوهرها حركة الانتقال الى الاشتراكية كما قال مهدي عامل، واذا كانت عملية بناء الاشتراكية « صفاً طويلاً من الانتقالات » كما قال ميخائيل غورباتشوف[٢]، فما هو « الانتقال » الأول في بلادنا؟ ما هي المهمة الأولى المطروحة على جدول أعمال حركة التحرر الوطني العربية أو الحركة المناضلة لبناء الاشتراكية في الوطن العربي؟ (وهما في الجوهر حركة واحدة). ما هو الشرط الأولي لبدء عملية الانتقال الى الاشتراكية؟ هل هو تأميم الصناعة داخل كل قطر عربي وتدعيم القطاع العام وتوسيع نطاقه؟ هل هو تغيير علاقات الملكية في الزراعة بحيث تتحول الى ملكية جماعية للأرض؟ كلنا نعلم أن الاشتراكية لا يتم بناؤها دون إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتحويلها إلى ملكية اجتماعية لكن هل هذه العملية هي المطروحة الآن على جدول الأعمال؟ بل هل هي ممكنة في الشروط التاريخية الراهنة لمجتمعنا العربي؟

لقد أجبت عن هذه التساؤلات في بحوث سابقة مؤكداً أن تجربة العقود الأخيرة في بعض البلدان العربية برهنت على أن المسألة الأساسية في عملية التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي وبناء الاشتراكية لا تكمن في تحويل علاقات الملكية داخل كل بلد عربي بل تكمن بالدرجة الأولى في التحرر من التبعية للنظام الرأسمالي العالمي[٣].

ولنذكّر هنا بمقولة ماركسية معروفة: في كل مرحلة انتقالية من تشكيلة اجتماعية الى أخرى تنشأ علاقات الانتاج الجديدة - الصاعدة في كنف (في أحشاء) العلاقات السائدة - القديمة، إلا في مايتعلق بالعلاقات الاشتراكية فلا يمكن لها ان تنشأ في كنف العلاقات الرأسمالية السائدة، بل لا بد من إقامة السلطة السياسية الاشتراكية أولاً من أجل بدء عملية تحويل علاقات الانتاج الى علاقات اشتراكية.

في الشروط التاريخية الراهنة للبلدان المتخلفة، ومنها بلداننا العربية، تعتبر العلاقات الرأسمالية العالمية، علاقات الهيمنة - التبعية هي السائدة. وفي ظل هذه العلاقات لا مجال للبحث عن أية علاقات اشتراكية. إن العلاقات الرأسمالية العالمية المهيمنة تخنق حتماً أية أجنة للعلاقات الاشتراكية قد تنشأ في كنفها. ولذا فإن الخطوة الأولى الحاسمة في أي بلد نام يريد استكمال تحرره الوطني والسير باتجاه الاشتراكية هي العمل على التخلص من هيمنة العلاقات الرأسمالية العالمية على اقتصاده (وبالطبع كل أشكال الهيمنة الأخرى في البناء الفوقي).

٣ - كيف السبيل إلى التخلص من التبعية في الشروط التاريخية الراهنة للوطن العربي؟ ما هي الطبقات والفئات الاجتماعية التي يمكن ان تشارك في هذه العملية وأي الطبقات يجب ان تتولى قيادتها؟

يصل مهدي عامل في تحليلاته النظرية إلى أن الطبقة العاملة هي التي يجب ان تقود هذه السيرورة التاريخية التي تتضمن التحرر الوطني والانتقال الى الاشتراكية، وذلك « بحكم موقعها في علاقات الانتاج الكولونيالية، من حيث هو موقع الطبقة المهيمنة النقيض »[٤] ويرى بأن بعض الأسباب الذاتية « هي التي تشكل الآن، في هذه المرحلة، **العائق الرئيسي** لقيام الطبقة العاملة بدورها الثوري ». وهذه الأسباب متعلقة بأن أحزاب الطبقة العاملة « ما زالت متخلفة في ممارساتها السياسية عن الفهم الصحيح للطبيعة التاريخية

---

(٢) ميخائيل غورباتشوف، اكتوبر وعملية التغيير، تقرير الأمين العام للحزب الشيوعي السوفيتي في الجلسة الاحتفالية بمناسبة الذكرى السبعين لثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى.

(٣) انظر بحثنا: التناقض الرئيسي ومسألة التحالفات...، « الطريق »، العدد ٥/٦، ١٩٨٧.

(٤) مهدي عامل، المصدر السابق، ص ١٣.

لحركة التحرر الوطني وآليتها الداخلية، بل إنها، في كثير من هذه الممارسات، ما تزال أسيرة المواقع المقلوبة لأيديولوجية البرجوازية بالذات، تنزلق إليها في فصلها الصراع الطبقي عن الصراع الوطني...»[٥].

يبدو لي أن هذا الاستنتاج يستوجب المناقشة. فالتأكيد على أهمية العوامل الذاتية في الحركة الثورية يجب أن لا يمنعنا من رؤية العوامل الموضوعية بكل أبعادها وتأثيراتها المعقدة.

أعتقد أن الطبقة العاملة العربية، لم تصبح بعد، من الناحية الموضوعية، مؤهلة لقيادة حركة التحرر الوطني. ومع التفاوت الكبير في أوضاع هذه الطبقة في الأقطار العربية المختلفة، فإنها في معظم الحالات ما تزال محدودة العدد (بالمقارنة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى)، موزعة على عدد كبير جداً من المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وهي إلى ذلك لا تمسك بيدها مفاتيح الاقتصاد الوطني، كما يفترض في الطبقة العاملة التي ستقود العملية الثورية. ولعل النقطة الأخيرة تحتاج إلى إثبات ميداني ـ إحصائي. غير أن الملاحظة العامة (إضافة إلى بعض الدراسات الاجتماعية) تشير إلى أن نسبة عدد أفراد الطبقة العاملة المشاركة مباشرة في عملية الانتاج إلى قوة العمل في الأقطار العربية لا يتزايد. والأمر متعلق، مرة أخرى، بالتبعية، فالانتاج الوطني المحلي يتراجع والمستوردات تتزايد. وفي البلدان، أو المناطق، التي يتزايد فيها حجم الانتاج يكون الاعتماد عادة على تكثيف رأس المال (استعمال التكنولوجيا الحديثة) بدلاً عن تكثيف العمل، وفي كثير من الأحيان يكون الاعتماد الأساسي على الخبرة الأجنبية وأحياناً على العمالة الأجنبية.

كيف يمكن للطبقة العاملة، في هذه الظروف، أن تقود العملية الثورية ـ عملية التحرر الوطني والانتقال إلى الاشتراكية؟

مع أن مهدي عامل يؤكد على أن الطبقة العاملة لا تقوم بدورها «ولا تقدر على القيام به إلا في إطار تحالف طبقي ضروري له هو التحالف الوطني الثوري» ومع أنه يبين أن التحالفات في الحركة الثورية «تختلف باختلاف المراحل التي تمر بها السيرورة الثورية، من حيث هي سيرورة التحرر الوطني نفسها» وأنها «تختلف أيضاً، في إطار الحركة الثورية الواحدة، كالحركة الوطنية العربية مثلاً، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بكل بلد عربي، وبتطور الحركة فيه» فإنه يصر على أن الطبقة العاملة «بمقدار ما تنجح في إقامة التحالف الخاص بكل مرحلة من مراحل السيرورة الثورية وتدعيمه، وفي ان يكون خطها السياسي الصحيح خط التحالف هذا نفسه، تقوم بدورها القيادي في **كل مرحلة** (التأكيد لنا) وتؤمن الشروط الضرورية لتحقيق مهمات السيرورة الثورية في حركة التحرر الوطني وإنجازها»[٦].

لا شك في أن بناء الاشتراكية لا يتم إلا بقيادة الطبقة العاملة ـ الطبقة الوحيدة ذات المصلحة في تصفية كل أشكال الملكية الخاصة، وكل أشكال استغلال الانسان للانسان حتى النهاية. لكن القول بأن هذه الطبقة يمكنها ان تتسلم دور القيادة في حركة التحرر الوطني (السيرورة الثورية) في جميع مراحلها بحاجة الى ايضاح، وربما تصعب الموافقة عليه.

لعلنا نذكر هنا مقولة لينين المعروفة حول إمكانية انتقال البلدان ذات التطور الضعيف الى الاشتراكية دون المرور بالمرحلة الرأسمالية، أي دون أن تتكوّن في هذه البلدان طبقة عاملة قومية قبل البدء بعملية الانتقال تلك. لكن لينين أكد أن هذا ممكن فقط اعتماداً على الطبقة العاملة المنتصرة في بلد آخر.

واليوم، في عصر الأزمة العامة للامبريالية، وبعد قيام المنظومة الاشتراكية العالمية وتعاظم جبروتها تصبح إمكانية انتقال البلدان النامية إلى الاشتراكية أكبر من ذي قبل ولكن بشرط الاعتماد الكامل المتعدد الوجود على الطبقة العاملة المنتصرة في البلدان الاشتراكية. ويبدو لي أن الدور الذي يجب ان يلعبه التعاون مع البلدان الاشتراكية لإنجاز عملية الانتقال (وهي ذاتها عملية التحرر الوطني) يتعاظم أكثر فأكثر مع تزايد شمولية نظام التبعية واتساعه وعمقه. إن البلد الذي يعتمد في آلاته وأدواته ووسائل مواصلاته وتسلحه وغذائه ولباسه وكل شيء آخر على الشركات والدول الرأسمالية الاحتكارية، البلد الذي لا يمكن لأية عملية إنتاجية حقيقية فيه أن تتطور إلا بالاعتماد على الرأسمال والتكنولوجيا والخبرة والمواد الأولية (أو الوسطية) الآتية من الخارج.. مثل هذا البلد لا يمكن له ان يحقق تحرره الوطني وانتقاله إلى الاشتراكية إلا إذا كان هذا «الخارج» هو البلدان التي انتصرت فيها الطبقة العاملة.

والسؤال هنا، هل البلدان الاشتراكية قادرة على القيام بمثل هذا الدور؟ هل يمكنها ان تلبي كل المتطلبات الناجمة عن انسلاخ الدول التابعة عن النظام الرأسمالي العالمي؟

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

أظن أن الأمر يتطلب تغيرات جوهرية كبيرة داخل البلدان التابعة ذاتها قبل أن يصبح ممكناً التخلص من تبعيتها. يتطلب تغيرات في موازين القوى الطبقية والسياسية، وتغيرات في أنماط الحياة والاستهلاك والسلوك، وتغيرات في أساليب العمل وتقنياته وميادينه... الخ. وفي هذه التغيرات يمكن ان تشارك طبقات وفئات اجتماعية عديدة دون ان تشترط أن يكون الدور القيادي للطبقة العاملة في جميع المراحل. إن دور الطبقة العاملة ضمن التحالف الثوري يتعاظم مع تعاظم قوتها، مع تزايد عدد أفرادها وتمركزها وسيطرتها على قطاعات اقتصادية أكثر فأكثر أهمية، ومع تعاظم وعيها الطبقي والتزامها بالخط السياسي الذي يعبر في كل مرحلة عن مصالح جميع أطراف التحالف الثوري... وفي هذه الأثناء، خلال مراحل النضال الثوري تجري في المجتمع التغيرات التي تجعل الاعتماد على الذات أولاً وعلى البلدان الاشتراكية ثانياً على طريق التحرر من التبعية أكثر قابلية للتحقيق، ووقتها يصبح الدور القيادي للطبقة العاملة (بالمعنى المحلي والعالمي) أمراً واقعاً.

بقي أن أشير في هذا السياق إلى أن هذه العملية التاريخية المعقدة، عملية التحرر الوطني والانتقال الى الاشتراكية، تصبح في الشروط التاريخية الراهنة أكثر فأكثر صعوبة بالنسبة لكل بلد تابع على حدة. إن توحد العالم، والتداخل والتشابك بين المشكلات العامة للانسانية والمشكلات الخاصة بكل بلد على حدة، تجعل السيرورة الثورية لبلد بمفرده، وبخاصة إذا كان البلد محدود الإمكانيات، شديدة الصعوبة والتعقيد. وأعتقد أن لدى الدول التابعة (النامية) كلها ما تستطيع القيام به مجتمعة لتسهيل عملية انعتاقها من نير التبعية للنظام الرأسمالي العالمي. إن التضامن بين هذه البلدان، أو بين مجموعات كبيرة منها على الأقل وبين الدول الاشتراكية في النضال من أجل حل المشكلات ذات الطابع العالمي (كمسألة السلام العالمي ونزع السلاح، وإقامة نظام اقتصادي عالمي جديد) يعتبر خطوة أولى أساسية من أجل حل المشكلات الخاصة بكل بلد من هذه البلدان بمفردها. بل أكاد أقول إن المسألة الوطنية في البلدان التابعة صارت مسألة عالمية بالدرجة الأولى، وإن هناك من العناصر المشتركة في هذه المسألة بين جميع تلك البلدان ما يجعل نضالها المشترك أحد الشروط الأساسية لنجاح نضال كل منها في حل مشكلاته الخاصة.

ناجي العلي

الياس خوري

مات ناجي العلي

أمس، في لندن، وبعد خمسة اسابيع من الغيبوبة، غادرنا ناجي، تاركاً في عيوننا حرقة ما قبل الوداع. وفي اقلامنا حرقة ما قبل المراثي.

ولن نرثي.

ناجي العلي صار اليوم خارج الرثاء ومعادلة التفجع. فلم يعد الرثاء بحجم هذا الموت، ولم تعد الكلمات بحجم هذا الحزن، ولم يعد.

لن نرثي،

لا لأننا تعبنا من الرثاء ولا لأن الرثاء تعب منا ومن موتنا، ولا لأن مدننا صارت كالمنافي ومنافينا صارت كالمقابر، لن نرثي لأننا نخاف، نخاف من كلماتنا وهي تهوي بنا في هاوية زمن الاغتيال. فخلف اغتيال ناجي العلي، يكمن موت أشد وجعاً من كل موت. يكمن شبح انطفاء الشهادة وخراب الروح.

وناجي العلي، ابن النكبتين، نكبة ٤٨ التي قادته الى لبنان لاجئا، ونكبة ٨٢ التي قادته الى لندن منفيا، يعلن في موته الحزين، على رصيف مدينة غريبة، يعلن نهاية مجد الموت ونهاية احلام الوداع. يعلن بأحلامنا وهي تتحول الى وحش يفترسنا ويفترس كل شيء.

لذلك لن نرثي،

وناجي وحده، ومعه طفله الشقي، بكتفيه الغائرتين، وببراءته الجارحة، ناجي ورسومه، يعرفون كم كان الوداع مؤلما وحزينا. لا لأنه الموت، فالموت في كل مكان، من عبد الرحيم محمود الى غسان كنفاني، بل لأنه نقيض الموت. الموت يأتي بنقيضه، بموت المعاني، لينتقم من ابناء النكبتين، ولينكبهم بهذا الخواء والتفكك الذي يجتاح كل شيء، من الصحراء الى الصحراء.

ماذا نقول لناجي العلي،

نعرف انه كان يعرف.

كان ناجي يتوقع الرصاصة في كل لحظة. كان يعلم ان المدى العربي صار اضيق من خرم ابرة، ومع ذلك بقي يرسم ويكتب، بقي يشهد، ليتوج نفسه شاهدا اخيرا في زمن انسحب فيه الشهود وغابوا.

كان ناجي يريد ان يصيغ المعادلة البسيطة التي تزاوج بين الشاهد والشهيد، وتجعل منهما امتدادا لروح واحدة تنبض بالرفض والنقد.

لكنه عاش مأساة الشرخ الذي مزق الشاهد والشهيد، وحوّل النكبة إلى نكبات.

هل نقول لناجي إن الشهداء ضاقوا بالشهود.

هل نقول له ان لا احد يريد ان يرى او يسمع، لا احد يريد ان ينظر، لا احد.

هل نقول له، ان مأساة الشاهد هي انه لم يعد يتكئ على حلم أو هم أو أفق. هل نقول له، ان الكلمات ماتت، حين تحول كل شيء الى مسرح مجنون.

هل نقول لناجي شيئا، فهو لا يسمع ولا يرى. اخر ما رآه كان وجه قاتله، فأشاح عنه لأنه بدلا من ان يغضب افترسه الحزن، وبدلا من ان يصرخ، ركض نحو الصمت.

ماذا يقول الشاهد حين يرى المسدس، ويرى القاتل كأنه ضحية.

ومن هو الضحية؟

ناجي العلي لم يكن ضحية. كان ككل ابناء المخيمات محاصرا وغريبا. كان يبحث في رسومه عن طريق للعبور من الحصار الى الحياة.

ولأن ناجي ليس ضحية، لأنه الشاهد، يأتي موته الفاجع، ليعلن بكل وضوح المآسي ان المنزلق الذي تقاد اليه الثقافة الفلسطينية والعربية، هو منزلق النهاية.

وقبل النهاية نصرح بأن هذا المسلسل الدموي يجب ان يتوقف.

لا يستطيع الفلسطينيون، وهم في هذا المنعطف من تاريخ قضيتهم، ان يسمحوا للاغتيال بأن يبتلعهم.

الثقافة الفلسطينية لا تستطيع ان تعيش في مناخ الخوف والارهاب. في مناخ التصفيات والمواقف الدموية. لأنها بذلك تحكم على نفسها بالنهاية وتقوم بتصفية نفسها، في لحظة تتعرض فيها لخطر الاندثار، موت ناجي العلي شهادة للحياة وهي تغرق في لحظة تتعرض فيها لخطر الاندثار، موت ناجي العلي شهادة للحياة وهي تغرق في لجة الموت.

كيف يُسمح لناجي بأن يتم اغتياله؟

كيف نقبل لناجي ان يموت وحيدا هناك؟

كيف لم ترتفع كل الاصوات، لتقول لهذا الموت لا.

هل صحيح ان النقد لم يعد له مكان؟

هل تريدوننا ان نصدق أن كل هذه التضحيات الفلسطينية ومن اجل فلسطين، تنتهي عند مفترق الاغتيال؟

ناجي لم يصدق، حتى حين رأى المسدس رفض ان يقتنع بأن على الشاهد ان يسكت.

وهو في موته، قدم شهادة الشاهد، واعلن مجد الثقافة التي لا يستطيع احد ان يغتالها.

لناجي في موته البعيد، لعينيه المتوقدتين بالحياة، لشعره الأبيض ويديه، لرؤاه وأحلامه لفلسطينه، لعين الحلوة الذي ينبض في اعماقه.

لناجي البعيد كعيوننا، الصامت كمدننا، الغائب كأحلامنا.

له نروي، وعنه نروي، نروي حكاية الشاهد الذي لم يسقط الا ليعلن ان شهادته كانت أكبر من موته.

عن «السفير» ٨٧/٨/٣٠

ناجي العلي: ثمن البراءة في زمن الاثم الكامل

فيصل دراج

أليس من العبث أن نسأل عن جنسية من أطلق النار على ناجي العلي؟ وماذا يغيّر من طبيعة الأشياء ان كان المتهم أسود اللون أو كان عربياً أو صهيونياً؟ أليس من السذاجة البحث عن متهم بصيغة المفرد؟ إن قذفنا بكل الأسئلة الباطلة في وجوه الملفقين يبقى سؤال صحيح وحيد: ما الذي جعل دم ناجي مستباحاً في مدينة بعيدة؟ وما الذي جعل المجرم يحتمل تعدّد الجنسيات؟ لم يكن إطلاق الرصاصة الحقيقية على ناجي العلي إلا تتويجاً لمسلسل من الاغتيال المعنوي والمرغوب، لكأن مطلق الرصاصة، عربياً كان أو صهيونياً، كان يحقق في رصاصته رغبات مجموع من البشر، يعرف البعض ولا يعرف الجميع، فيصفق له من أعطاه المسدس ويصفق له من أراد ان يعطيه المسدس، منذ زمن، ولم يعثر عليه. من أطلق النار على ناجي العلي ليس فرداً، ولذلك لا يمكن التعرّف على اسمه، فالأسماء القاتلة كثيرة.

في لغة بسيطة ولسان أليف ووجه قُدَّ من تعب وتجربة وحكمة يبدو ناجي العلي فلاحاً هازلاً أو عاملاً فصيحاً أو بائع خضار طازجة في حي شعبي فقير. ليس فيه من صفات المثقف، كما تعلمناه في مدارس الخسارة، كثير أو قليل، فلا غرابة الهندام ولا النظارة الأنيقة وربطة العنق ولا الكلمات الكبيرة التي تحوم ولا تقول إلا جهلاً متعالماً. لكن ناجي العلي يعيد ترتيب الأمور ان حمل ريشته ورسم، يقف الرسم ناطقاً وصارخاً، حقيقة، وينسحب الرسام ليذوب في هموم الانسان العادي ويخبرنا أنه المثقف الآخر، الذي لا يلعب بالكلمات والقيم، بل يترجم حقائق الانسان المقهور. من لم يكن واقعياً خارج الكتابة لا يكون واقعياً داخل الكتابة، هكذا يقول بريشت، وهكذا يقول، بلا كلمات كبيرة ناجي العلي. ولأن المثقف العربي المسيطر هجر الواقع منذ أن ارتاح في قوانين العرض والطلب، فإن ناجي العلي يبدو مثقفاً هجيناً، أو يبدو اللامثقف بامتياز.

يبدو ناجي العلي مثقفاً غريباً في زمن الانحلال، فلا يكون الغريب فيه بل في زمن يرى في الصدق غريباً. ترجع مأساة ناجي العلي إلى التناقض بين قوله الصادق والقول المطلوب في زمن الانحلال. والقول المطلوب تبرير للانحلال وحجب له وتسفيه لمن يطالب بالبديل. حين وصف رئيف خوري، اللبناني المصنوع من فرح وجمال وحقيقة، الخاصة وأدب الخاصة قال: «قلما يحتملون ان يكون الأدب غير متاع من باب النقش المزخرف والطلاء البراق والمسلاة المرفهة، يشرون ذلك كله بأموالهم ويستعينون به على دفع السآمة والرتابة وعلى حشو الفراغ الذي يملأ حياتم ويكربهم أحياناً. وهؤلاء قلما يحتملون ان يكون الاديب غير نديم أو مهرّج أو مبوّق لهم يرتزق من فتات موائدهم بضرب من التجارة حقير هو التجارة بالكلمة».

ما قاله رئيف ينطبق على زمانه وزماننا، مع فرق واضح، أن رئيف كان يرى المستقبل الأفضل في قبضة اليد، أو يكاد، فيستعجل المرغوب ويدافع عن الحرية والتقدم الاجتماعي والتزام الكلمة وجهاد فلسطين. أما الكاتب الوطني اليوم فيرى في الأمس القريب مستقبله المرغوب، أو يشك في الأمس وفي اليوم ويرى الغد كلمة غائمة ومربكة. يكتب عبد الرحمن منيف عن السجن الصغير والسجن الكبير وعن يد الجلاد إن مست عضواً أتلفته الى الأبد، ويكتب غائب طعمة فرمان عن غروب الأحلام وعن صاحب الحلم الذي تزايل حتى غامت الملامح، فإن جاء الليل بعد الغروب قال أدونيس

سبحانك يا هذا الظلام، فإن جاء الموت كتب الياس خوري عن الوجوه البيضاء، حكاية في حكاية، وكل حكاية في نهار، وفي كل نهار ألف موت، وفي كل موت ألف عذاب.

يرسم ناجي ما كتبه رئيف خوري وغسان كنفاني، وتصدر المأساة عن زمن الرسم، فلا «الأدب المسؤول» مسيطراً، ولا «العروس» في مكانها ولا البنادق والرجال ولا الحلم الذي تفتق واعداً. يرفع ناجي كلمته في زمن السجن والغروب والليل والموت، فيلتف عليه السجنان ويرميه كاتب الغروب بحجر ويدفعه سياسي الليل الى المنفى، ثم يجتمع الظلام ويرميه برصاصات حقيقية. تتكشف مأساة ناجي في مأساة زمانه وفي مأساة القوى الاجتماعية التي تناضل من أجل زمن بديل. لم يكن رئيف خوري يشعر، رغم اللاهوت الستاليني، بالحصار الذي يعيشه ناجي العلي، فكان يستمد العزم من فكر مضيء ومن حركة شعبية لم تسلم الروح بعد تحت سياط أنظمة لا تذكر الشعب إلا وأشهرت المسدس. إن مأساة ناجي هي مأساة الشعب المقهور الذي دمرته سلطات قمعية بقدر ما خذلته قوى الزمن البديل. وبين القهر الرسمي وخذلان البديل يقف المثقف الوطني مكشوفاً، فلا متراس إلا الجلد والعين وقناعات إن سقطت مات صاحبها قبل وصول الرصاصة. وتتسع عزلة المثقف الوطني، في موقعه المكشوف، حين يكون عليه ان يفضح آلية التضليل الرسمية، وحين يكون عليه ان ينقد القوى التي من المفترض ان تكون صوته والمتكأ. وتمتزج العزلة بالأسى حين يرى ان البديل الوطني قد أضاع صوته ولغته وهويته في تحالفات أو مساومات ثمارها شوك.

في مأساة القهر والخذلان تستعلن مأساة البطولة في زمن مهزوم، ويستظهر نبل المثقف الوطني الذي يدافع عن نقاء المبادئ وعن معنى الطليعة. يذهب ناجي في تيار الحلم ـ المعركة، يحمل في قاربه ما يجب ان يكون، فتتكاثر صفات الفنان، يصبح ضميراً ورساماً ومحرضاً ومدافعاً عن الفقراء وسياسياً يرفض المساومة. ليس في تكاثر الصفات من فرح بقدر ما فيه من احتجاج على تكاثر السقوط وإهانة المبادئ الأولى. يدافع ناجي عن قضيته الوطنية كما تمليها براءة اللاجئ المقموع، فيرى الوطن والمخيم والعدو ولا يدخل في التفاصيل. براءة أولى لم تتعلم دروس السياسي الذي يخاف الوضوح ولا لغة الدبلوماسي الذي يبيع الأشياء بنصف أثمانها أو أقل وينشر على الملأ مهارته التجارية. حين كتب مهدي عامل عن ضرورة تميز الفكر الوطني أعلن أن هذا الفكر مدعو «الى أن يفكر العلاقة الكولونيالية من زاوية الطرف الخاضع لسيطرة الطرف المسيطر من هذه العلاقة، أي من زاوية بنية الانتاج الكولونيالي، وليس من زاوية بنية الانتاج الامبريالي». ناجي العلي يصوغ الأمور على طريقته ويعلن: يجب النظر إلى الصراع العربي ـ الصهيوني من وجهة نظر العربي المقهور وليس من وجهة نظر الرجعية العربية، والفلسطينية منها. إن تحديد وجهة نظر يتضمن تحديد الموقع السياسي، فالنظر يختلف باختلاف الموقع، وبسبب موقعه وموقفه تلقى ناجي العلي الرصاص وهو منفي في مدينة الضباب.

في مسار ناجي العلي شيء قريب من التراجيديا الكاملة. شرب كره الصهيوني طفلاً، فقسم العالم إلى صهيوني وعربي، جاءته رصاصات عربي في غبار المخيم فارتبك واعاد القسمة واحتمى بجلده الفلسطيني، صدمته الحسابات الفلسطينية فارتبك من جديد ورفع ريشته على الصهيوني وعلى العربي المتصهين وعلى الفلسطيني الذي فقد الذاكرة. لم تفقد الريشة اتجاهها الأساسي لكن تكاثر الأعداء جعل الرسم أكثر حزناً والرسام أكثر تعباً والصداقات أقل ثباتاً والشعارات أقل قيمة ووميضاً. وكلما كان الفنان في ناجي يرفع الصوت طليقاً ضد هيمنة الاثم كان الانسان في ناجي يزداد كآبة ويضاعف كآبة الروح الأولى. لكأن سطوة الحقيقة التي يأخذ بها الفنان كانت تحاصر شهوة الانسان فيه الى الراحة، فيتكاثر حصار ناجي الى ما لا نهاية.

لم يعرف الفلسطيني الذي يسكن ناجي أبداً إلا الحصار، وحين ولد من ناجي الفلسطيني ناجي الفنان الرافض للحصار تكاثر من جديد. كان ناجي في صباه يواجه هراوة الشرطي وصفعة من هنا وصفعة من هناك، لم يكن سعيداً لكنه كان متحرّراً من مسؤولية الريشة التي لم تولد بعد. كان في البدء نقطة في جموع المقهورين فجعلته الريشة الصادقة ناطقاً باسم كل مقهور، فتحمّل المسؤولية ومضى بعيداً في صدقه، وواجه الرقيب المباشر وكل أشكال الرقابة اللامباشرة. في مسار ناجي ما يثير الأسى، كلما تحرّر في ريشته، وتلمس في الفن درباً الى الحرية، ضاقت حياته الفردية وضاق به المكان. وكلما ارتحل ابن المخيم الى مدن الرمل والضباب أصبح صوته أكثر حدة وعنفاً. ريشة مقاومة إن اقتربت العين منها لمست ظلاً أو ظلالاً من العدمية. ربما يقول ناجي: الخاسر لا يخسر شيئاً، والفنان إما ان يكون مناضلاً أو لا يكون. شيء من ديالكتيك السلب يحكم الفنان وريشته كلما بنت الريشة صرحها انهار جزء من بيت الفنان وسعادة أطفاله.

مسار متناقض وكل تناقض انقسام. بدأ ناجي حياته

حداداً ويعبث بالورق ثم سكنه القلم والورق وهجر المهنة الأولى. بدأ في مخيم الوحل والغبار وانتهى الى لندن. عربي حتى الأظافر فضاقت بـه العـواصم العـربيـة، وفلسطيني بلا حساب ضاق به الفلسطيني الرجعي والمعتدل وحامل العصا من الوسط. ارتفع ناجي مع ارتفاع الحركة الوطنية اللبنانية ونفـي من لبنان بعد ذوبان الجليد، وتألـق مـع صعـود المقـاومـة الفلسطينية فنبذته المقاومة بعد أن نبذت أجزاء من جسمها وتشوّهت. ويسبح ناجي ضد التيار مستجيراً بالحقيقة معطياً درساً كريماً في أمثولة: الهامشي المركزي.

ويعيش ناجي اغترابه عن مقاومة اغتربت عن أصولها، ويغترب عن مثقف فلسطيني لم يرفع صوته إلا في مناسبة المساومات. وكلما ارتفع الحصار يرفع هذا «الهمشري» صوته ويغلظ في الكلام، حتى أصبح ناجي مشكلة، وحتى أصبح ناجي حالة فبريدة في ديالكتيك الهامشي - المركزي.

هامشياً كان يبدو، يكـره المراسم والأوامـر وتشـذيـب العبارة، يطلق الريشة لساناً والحبر حجارة، فإن ضاق بالريشة استعار لسـان ابـن المخيم ولـوّث المجلس والحراس والكتبـة وأرشيف الإدارة. هامشياً كـان يبـدو عنـد السيـاسي الذي يرعى تدجين المثقف، فإن اختلـف النظـر تهالكـت النظـرة الأولى وبدا الهامشي في مكانه، ومكانه قلب القضية الوطنية. وبفضل هذا الهامش العجيب أصبحت رسوم ناجي خبزاً يومياً لكل هامشي عربي، وأصبـح ولـده «حنظلـة» مـرآة وضميراً ورفيقاً وصديقاً.

«حنظلة» عربي مبذول، هامشي آخر ومركزي آخر، تراه في الشارع والسجن والمظاهرات الممنوعة وفي طعم الرغيف. ضئيل القامة يقف جانباً، رث الملابس بلا عنوان، غـائـب الوجه فوجهه يداه، عاري القدمين يتأمل مشهـداً جـديـده هزيمة وقديمه هزيمة. يرقب صامتاً، فنظـن أنـه جـاهـل أو جهول، فإن نطق كشف جهـل الغير وأعلـن معـرفتـه، فعلم الصعاليك، وحنظلة صعلوك، يسخر من حكمة المستشارين وبلاغة الشعراء ورطانة الأكاديمي المستوردة.

يبني الهامشي ناجي العلي موقفه على لسان الهامشي حنظلة، فيقيم بينه وبين المكاتب سداً ويختلط الهامشي الأول بالثاني، فنرى ناجي صامتاً وملوّحاً بالعصا يحاور طفله الفقير، يتأمل قدميه العاريتين وقميصه المثقوب. يحاور نـاجـي الصعلـوك الفلسطيني يرقب المأساة العربية أو الصعلوك العربي يـرقـب المأسـاة الفلسطينيـة. ويكـون الصعلـوك الهامشي حقيقـة موضوعية، أي مركز التاريخ ومعناه، ويكون ناجي صورة الحقيقية الموضوعية. شرعية حقيقية ناجي تبدو بدونه العدالة ناقصة والشرعيات بدونه ناقصة ومـاسخـة المذاق. ويكـون الصراع بين الهامشي والمركزي صراعاً بين السلطات الشكلية المستبدة والشعب المهان المقهور، الذي إن نهض يوماً، أعاد تعريف الهامش والمركز وفرض قاموساً جديداً.

البريء الماكر ساذج الثياب، والذي يرد الحجر من حيـث جاء يؤرق صفاً طويلاً من أكابر القـوم وأصحـاب الثيـاب الزاهية. ما يؤرق في البريء هو سطوة الفنان وكرامة الخط الصحيح، هو القول الصحيح الذي يفضح هشاشة التلفيق. ناجي درس في سلطة الكلمة الصحيحـة الصـادرة عـن فـن حقيقي، ودرس عن كرامة الأصابع المبدعة.

فنان وريشة وقطعة من ورق. ثلاثة عناصر عادية تبدو، فإن أمسك الفنان ريشته ورسم موقفاً، تلاشى العادي، أصبح الرسم أصواتاً، والرسام مظاهرة، والورق حجـارة والريشـة سكيناً. أصبح الرسم بياناً واحتجاجاً واتهاماً، أصبح ناجي مظاهرة ومشكلة، أمسى ظـاهـرة مختلفـة واختلافهـا يحرج الأصوات المتماثلة. النقود تتشابـه ويختلـف البشر، والعبيـد تتناظر ويختلف الأحرار، وناجي الحر يكره العبيد في ألوانهم البيضاء. يرفع الفنان ريشته يرسم السلطات فتكون في الرسم، وفي الواقع، كوم من رمل أو حزمـة مـن خشـب. سلطـات عجيبة، أكياس من دهن ومهانة، أو شحم وخيانة، بلادة في العينين واقتراب من الأرض شديد. فكـأن هـذه الأجسـاد المكتومة لم تعرف معنى السماء أبداً. سلطات بدائية بائسة المضمون وغير جديرة بالأشكال، فهـي إلى شبيـه الأشكـال أقرب، والشكل متعدد المعاني وأكياس الذل أحادية المعنى.

يرفع ناجي ريشته يخلق الشكل صحيحاً، فيخاف الملك والشاعر والجنرال. ريشـة أمـرهـا عجيـب وحبرهـا حلاوة ومرارة. ريشة وملك، لعبة عجيبة في زمن تكاثر الصحف وإعادة إنتاج الأشكال. يرفع الملك إصبعه ويقذف بالذهب، تغرق الريشة في الضحك وترسم الملك. فنرى الملك عارياً في الصحراء أو يلهث فوق سريـر. يغضـب الملـك يـومـيّ الى الحراس ويهجس بـالمسـدس. ريشة وجنرال، يكشر الجنرال ويراقب نجومه، تعبث به الريشة، فنرى نجومه خشباً، يغضب الجنرال ويصرخ في الحرس ويبحـث عـن مسـدس. شـاعـر وريشة، يطلق الشاعر خير زاده في الكلام ويعلن الابتسامة. ترى فيه الريشة بعض ما رأت في الملك والجنرال والسياسي المشعوذ، تعبث به الريشة وتنشر ألقابه في جريدة الصباح. ينزعج الشاعر فيخلـع نظـارتـه وينظـر في المرآة ويسرع إلى الهاتف، ويفتش عن قماش يخنق به الريشة.

ويولّد ناجي الأشكال من شكـل وحيـد ومـن أشكـال

عديدة، لا يرى الشكل في سكونه بل يرى دلالات الشكل المتحوّلة. لا يرى الشكل في زمانه المكاني، بل في زمانه الداخلي وعلاقته بالزمان الكوني. فصراع المقهور يبدأ بشارع ضيق وينتهي أمام أسوار البيت الأبيض. لا يوجد الشكل فيه ولا ترى إلا بعد قراءة. يقف برميل النفط ساكناً، وعاء معدنياً مليئاً بالذهب الأسود. تحمل الشركات الأميركية البرميل وتذهب النقود الى جيب الأمير، يختنق في البطر، يأخذ الأمير شكل البرميل ويضحك. يطالب الشعب بقسطه من ثمن البرميل، يغضب الأمير ويحتاج إلى برميل جديد، فنرى برميلاً جديداً مليئاً بالدماء. تزداد غضبة الشعب يرسل الأمير الى الفقيه، يكتب الفقيه ويبرّر ويحتاج إلى برميل من حبر يصنع به الأكاذيب. لا يقتنع الشعب ببلاغة الفقيه فيركض الى البرميل ويلقي به على الأمير والفقيه... وتذهب ريشة ناجي في علاقات الأشكال، فنرى الظواهر والجواهر والحياة حركة والحركة صراعاً والصراع نفطاً ودماً. بين النفط والقمع علاقة وبين ثقافة التزوير والنفط علاقة وبين الجوع والنفط علاقة وبين النفط وأوجاع ناجي وجرحه البليغ علاقة.

ليس الشكل خلقاً، يقول ناجي، فالشكل ترتيب علاقات الحياة رسماً. يولد الشكل من مادة الحياة اليومية والمتصارعة، وصراع الحياة أغنى من كل الأشكال. يبدو الشكل لحظة معرفية أساسها ممارسة سياسية تبحث عن واقع بديل. ومن يبحث عن بديل في السياسة يفتش عن شكل من التوصيل مختلف، فيعثر ناجي على شكله الفني وهو يسعى الى إدانة الواقع القائم ويدعو الى واقع بديل لا يصدر الشكل عن الموقف السياسي بل عن وعي مختلف يطالب بسياسة وبشكل فني جديدين. وفي هذا البحث المقاتل يرسل ناجي إشارته الى جمهوره المقهور، يشرح ويوضح ويسأل ويسائل ويكشف عن وجه واقع يثير الأسى إلى حدود الضحك الأسود.

يأخذ ناجي بقاعدة بسيطة: شر البلية ما يضحك، وشر الضحك ما ينسي البلية، ومن يضحك من الشر يخرج باكياً. يقذف ناجي منظر اليوم في وجوهنا، فنضحك ويضحك معنا، لكن فنه الكبير يطلق تعليقه مصادراً الضحك وناشراً مأساة ما نعيش، يختنق الضحك ويتهاوى تاركاً في النفس طعم المرارة. ضحك يصادر نفسه ويتحول منقلباً على ذاته، فلا يكتمل إلا بعد ان يهز القلب. ضحك ـ ذريعة لأنه ضد كل ضحك صحيح، ضحك ـ سؤال لأنه احتجاج على ضحك مفقود، أو سؤال ضاحك إن عثر على إجابته خلع القناع وظهر وجهه باكياً. في فلسفة الضحك الأسود يسخر ناجي من كل من يطالب بالخشوع والتقديس وهالات الوقار.

من يضحك يهتز ويطلق عفوية الجسد كاملة، يحرك الأعضاء ويرفع الصوت مقهقهاً. أما في طقوس القمع والامتثال فالمطلوب هو الصمت والسكون وتجميد الأعضاء وثبات الأطراف وعفوية الأطراف.

كل شيء في ممارسات ناجي يأخذ شكل المعركة، حتى في ضحكه يرجم المقدسات الزائفة، فبين المستبد والضحك قطيعة وانفصال، أي بين المستبد والشعب قطيعة وانفصال. في هذا التصور تكون معايير ناجي واقعية، كما تكون الواقعية، مرجعها الحياة والصراع والواقع الموضوعي، ولا يكون الفنان إلا مرآة لوضع وعلاقة في صراع وحاملاً لقول أو مقاتلاً ضد قول نقيض وهذه الواقعية الشاملة تجعل ناجي غريباً عن المثقف الفلسطيني السلطوي الذي يعتبر ذاته مرجعاً لكل حقيقة، فيخوض الأول معركة القضية الوطنية المفتوحة، ويخوض الثاني معركته الذاتية، بل يجعل المعركة الوطنية مسرحاً لمعركته الذاتية.

قد يرى البعض ناجي خارجاً عن النسق الثقافي المألوف والأليف، متمرّداً يلقي الحصا في صحون السادة ويقذف في عيونهم الغبار، أو « همشرياً » له ريشة تكدّر ساعات الصباح. لكن الأحكام تختلف باختلاف زوايا النظر وآفاق التوقع، فالمشاغب المزعوم يكسر الصحون الزائفة ويروج لحقيقة يراها البعض في شكل الغبار. بين النظرة الاولى والثانية مسافة صحيحة، هي المسافة بين العقل الطليق والعقل المعتقل، أو بين عقل يرى الشك ظلاً للحقيقة، وعقل يأخذ باليقين المنافق ويستقيل. يبدو ناجي متمرداً في معايير النسق الثقافي السلطوي، الذي يختزل العقول كلها الى مرآة تعكس أوامر الإدارة بلا انزياح، وتجتر إشارات المدير الذي استوى فوق عرشه لحظة سياسية ـ معرفية مطلقة. يتمرد ناجي العلي على إدارة تمجد كتابة الصمت. وتعتبر ذاتها مرجعاً وحيداً للأدب والفن والسياسة والرسم والنحت وأصول كتابة الرسائل.

إن اقترب العقل الطليق من ناجي العلي لا يعثر لديه على غريب، ولا يجد في رسومه ما يستثير التأثيم. فهو يبدأ بفكرة عن الوطن يختلط فيها الحلم بالحقيقة، فيأخذ الفنان حلمه ويمشي، يحمله على كتفيه وينشده رسماً، ويهجو كل من يعبث بالفكرة ـ الحلم، أو يجعل الحلم سلعة في سوق المناقصات. ليس في حلم، أو أحلام ناجي ما يستدعي صرخة رادعة وإشارة ناهية، فما يقوله اليوم قال به غسان كنفاني قبل رحيله، وقال به يمين ويسار، قبل ان تفرز مسيرة الأيام مقولات الرشاد والحكمة والجمل الناقصة. لكأن في أحلام

ناجي وشاية بطفولة سياسية، عاشها البعض، وتبدو الآن لقيطة، ويبدو من يذكّر بها خارجاً عن القانون لقيطاً. وفي صراع الحلم اللقيط والذاكرة المبتورة تفقد الأشياء صفاتها ويمشي ناجي حزيناً في شارع الضباب حاملاً حلماً وأوراقاً وعيناً دامعة. إن مأساة ناجي هي مأساة الانسان - الحالم في زمن يردم الأحلام، فإن صحت واشتد صوتها اجتاحها الرصاص ووابل من النقد شديد. تقدس الأزمنة الضيقة الأشياء وساعات النهار المعدودة وتكره الأحلام.

إن اقترب العقل الطليق من ناجي العلي لا يعثر لديه على غريب، فالعقل الطليق يرى في الحقيقة المنشودة مجموعاً من الحقائق الجزئية. تجمعها عقول مجتهدة ومختلفة وتدافع عن معنى الاختلاف. كيف يمكن للصوت الفلسطيني ان يكون كثيراً في القراءة والكتابة إن كان عليه ان يكون واحداً ووحيداً؟ كيف يصدر الإبداع عن الصمت؟ من أين يسقط الإبداع إن عاب التوتر والاختلاف؟ أليس الصراع بين القائم كتابة وسياسة هو الطريق إلى توليد جديد في الكتابة والسياسة؟ ونقول للمرة الألف: هل اختلاف الرأي في قضية وطنية محاصرة وتحاصر ذاتها خيانة وطنية؟ في غمرة المواجهة والجموح كان ناجي العلي يدافع في ممارسته الإبداعية عن تعددية العقل، عن حق الاختلاف، أي كان يستنهض العقول المتعددة لنصرة القضية الوطنية. وإذا كان الحلم رفضاً لعالم الأشياء اليومية المستبدة، فإن العقل المختلف إنكار لسطوة العقل الوحداني المستبد. وفي الأمرين فإن ناجي لا يكون إلا ما يجب على الفنان ان يكون، فلا فن بلا حلم، ولا حلم بلا عقل طليق. بمعنى آخر: لا يصدر موقف ناجي المختلف عن تحزب سياسي - أيديولوجي مختلف بقدر ما يصدر عن ممارسة ناجي الفنية، أي أن الاختلاف لحظة داخلية في الممارسة معها وانهدمت.

أحلام ناجي كابوس لمن يضيع الحلم أو يبدده، وناجي حامل النقاء الأول يستثير السياسي الذي فقد طفولته النقية وأدمن الحسبان، ويرجم المثقف الذي باع أحلامه واحترف تعويم الملاك. ويكون ناجي الوجود - الاحراج، براءة مغيظة وشرفاً يستدعي الغضب وطهراً يفضح كل الأثواب الآثمة. وإذا كان الانسان ينبهر بالفن اليوناني القديم لأنه يرى فيه طفولة الانسانية فإن المثقف السلطوي يرجم ناجي العلي لأنه يفضح طفولة المثقف الموؤودة.

ليس في أحوال ناجي الفنان ما يثير الغضب، فنان هو، وللفنان طريقة في الكلام، كما للسياسي طريقة في الكلام. ومأساة ناجي أنه يريد ان يكون فناناً في زمن يرى الفن تكسباً والفنان قلماً ذلولاً بين أصابع سياسي ذليل. يقول غرامشي: «لن يرضى السياسي عن الفنان أبداً». لا يبحث ناجي عن هذا الرضا، ولا يتوسله، لا لسبب، إلا لأنه يريد ان يكون فناناً، أي أنه يريد ان يمارس الفن اعتماداً على مفاهيم ومعايير وتصورات الفن وتاريخه، لا اعتماداً على نصائح ومطالب ومعايير السياسي. بهذا المعنى، فإن ناجي يبتعد عن السياسي، ويواجهه، لاعتبارات موضوعية قائمة في تميز الحقل الذي يعمل فيه، والذي في تمييزه يعطيه صفة الفنان.

يودّ السياسي ان يكون مادة الفنان الأولى، مصدر الإلهام وينبوع الرؤيا، ويود ان يكون رقيباً على الفنان والرؤيا. يأخذ ناجي، وهو فنان، برغبة السياسي الاولى، يجعل السياسي مادته، يخلطه مع الحبر ويفرشه على الورق ويضيف اليه بعض الكلمات، يخلق الفنان السياسي من جديد، فيأتي السياسي كما يريده الفن ويأتي الفن كما لا يريده السياسي، فتطابق الفن والسياسة يحتاج احترام الرقابة وتقديس الرقيب. تصدر مأساة ناجي عن رفض الرقابة والدفاع عن الحرية، والفن ممارسة حرة وتمجيد للعقل الطليق. يريد ناجي ان يكون ما هو فيرفض كل أشكال الاغتراب، والفن ان قبل الرقيب اغترب. بين الفنان والسياسي - الرقيب اختلاف في المنهج والرؤيا والحساب. يعرف الأول التكتيك والمناورة والقناع والحقيقة اليومية والحسبان النرجسي والمنفعة الآنية ويعرف تغيير المنهج والتحالفات والمبادئ والأحلام. يرفض الفنان كل معارف السياسي - الرقيب، وينكر التكتيك أولاً. لا تتغير حقائق الفن بتغير الأيام والفصول ولا يتبدل منهج الفن إلا بقدر ما تأمر بذلك الاشكال ولعبة الأشكال والبحث عن الأشكال. يتغير الفن حين تفرض الممارسة الفنية ضرورة التغيير. لا تصدر مأساة ناجي العلي عن ثبات الأفكار بل عن ثبات الأحلام، والوطن حلم والفن حلم وحلم هزيمة الرقيب وأصابع ناجي مفعمة بالأحلام.

ليس في أحلام ناجي المتعبة ما يستدعي غضب الحقيقة، فالأسئلة التي يثيرها في ممارسته الفنية هي أسئلة الديمقراطية والحرية وصيانة ذكرى الوطن والاستقلال الذاتي - النسبي للممارسة الثقافية. يقاتل من أجل ما قاتل من أجله كل مثقف مسؤول، من أجل كلمة تدافع عن موضوعيتها دون ان ترتهن إلى أي مرجع ذاتي، تنظيماً كان أو مؤسسة أو عشيرة أو طائفة أو رأساً محتجباً تترجم أصابعه ما يريد اللسان، ويترجم مثقفه ما تريد الأصابع، والمثقف - الإصبع غريب عن ناجي، وعن كل قلم يحترم الحبر والورق ودماء المثقفين.

يرغب ناجي عن الثقافة المسيطرة بقدر ما ترغب هذه في

تقطيع أصابع الفنان، في نفيه وترويعه وإجهاده حتى حدود الاستقالة وفقدان الوعي وتدمير الريشة ـ الفضيحة. ويكون على مكسر الأصنام ان يرفع ريشة حزينة. وأن يغرقها في ضحك أسود وأن يغرقنا في مياه الأسئلة الحارقة. فإن ابتعد هذا الفنان ـ المظاهرة ومسح عرقه والغبار ودمعة حبيسة ظهر وجهه كاملاً. ظهر وأعلن: أن في ملامح هذا الوجه المتعب ملامح معركة حقيقية ضد هزيمة ملامحها حقيقية أيضاً. الخروج عن النسق اختلاف، والاختلاف صراع، يقوده البعض حسب قواعد الكلمة المسؤولة ويقوده بعض آخر بالأسنان وكلمات لها صفة القنص والاغتيال. ويكون على ناجي ان يمسح وجهه ويمشي بعد أن عفرت ريشته وجوه من يرفض الاختلاف.

الخروج على النسق رفض لسياسة ثقافية أدمنت إفقار المثقف وتجميل السياسي: وهل تختلف علاقة الثقافي بالسياسي المسيطر عن علاقة الوعي الفقير بسماء زائفة الغنى وصفها فيورباخ في كتابه جوهر المسيحية؟ يغتني السياسي في صفاته المفترضة بقدر ما يتخلى المثقف عن صفاته. يقف المثقف أمام سماء السياسي منتظراً الخلاص، فإن أنهى صلاة الاستسقاء كان عارياً، فكل ما عنيته من الصفات ذهب الى السماء ورحل. إن نظرية فيورباخ لا تصف ديالكتيك السماء والأرض فقط، بل تكشف أن المثقف الذي يجعل السياسي سماء ينسى المجموع في رحلة التأمل ويغرق في الخلاص الفردي. يرى المثقف ذاته فرداً، جذره فيه وجذره في السماء، أي يتخلص المثقف من مفهوم القضية ويقيم قضيته فيه.

يرفض ناجي علاقة السماء بالأرض، يطلق رسومه ويميز بين الكاتب والباصم ويعلن: أن فردية المثقف الوهمية أنانية حقيقية، ثم يقول: القضية الوطنية هي مرجع المثقف الوطني أما الانا الفردية فهي مرجع المثقف المؤسساتي، والأنا، كما المؤسسة، علاقة ذاتية.

يأخذ قول ناجي صياغة أخرى إذا اعتمدنا على مفهوم «الطقس» الذي تحدث به فالتر بنيامين: تنزع المؤسسة الفلسطينية، سياسة وثقافة، إلى إرجاع السياسة، كما الثقافة، إلى طقس لاهوتي مغلق. تصبح السياسة من أمر النخبة، فلا تنفتح إلا على الشعب إلا في المناسبات، وتصبح الثقافة من شؤون النخبة، فلا تنفتح إلا على السياسي الذي لا ينفتح على الشعب. إن مفهوم النخبة السياسية ـ الثقافية لا يتحرر، ولا يستطيع ان يتحرر، من مفهوم تقسيم العمل، إلى عمل يدوي وعمل ذهني، واليد من متاع الشعب وأموره، والذهن مرتبة مختلفة. وهكذا تتحول الثقافة إلى امتياز اجتماعي والمثقف إلى مرتبة اجتماعية. تصدر الثقافة ـ المرتبة عن تصور رجعي للسياسة والثقافة، أي ينكسر مشروع التحرر في علاقاته كلها لأنه يستند إلى أيديولوجيا لا ترى القيادة إلا في إنتاج المراتب الاجتماعية. وفي هذا التحديد يعيش المثقف المؤسساتي أزمة موضوعية، فهو لا يستطيع ان يعترف بتقسيم العمل الذي يحكمه ويستند إلى أيديولوجيا رجعية، إذ أن ذلك يجعله عارياً أمام الجميع، كما أنه لا يستطيع ان يتمرد على هذه الأيديولوجيا، لأنها الشرط الموضوعي لوجوده كمثقف ـ مرتبة. فيكون الصمت أو الكلام المجرد أو التجريد اللامحدد هو الملاذ والملجأ، وهو ملاذ لا يلتقي بالثقافة الوطنية الفاعلة إلا في لحظات الوعي التعيس.

ينكر ناجي العلي ثقافة الطقوس وينفتح على الحياة واضحاً وضوح رسومه اليومية، التي تتعامل مع اليومي، وتجعل من اليومي معركة، والتي لا تعترف ولا تستطيع الاعتراف، بالتجريد اللامحدد، فكل شيء في رسوم ناجي معروف الاسم والتاريخ والنتيجة والمعنى. يستلزم إنتاج الثقافة الوطنية معرفة الشروط التي يدور فيها الصراع من أجل إنتاج ثقافة وطنية. وهذه الشروط يعرفها ناجي العلي كما يعرف المثقف الذي لا يستطيع معرفتها.

بين حلم الثورة وحسابات السلطة اختلاف يساوي اختلاف ناجي العلي عن المثقف الفلسطيني السلطوي. وإذا كان الحلم منفتحاً على المستقبل ويدعو إلى تغيير شامل يجعل الحلم أو بعض الحلم يسير في شوارع الحياة، فإن السلطة تنزع في الحاضر وتقدس الاستقرار وتنغلق على ذاتها، لأن استمرار الحاضر وسلطة الحاضر هما حلمها الأكبر. إن حلم الثوري هو كابوس السلطة التقليدية. ولذلك كان طبيعياً أن تلقي الأقلام السلطوية غبار أقلامها على ناجي العلي ساخرة من مفاهيم الإبداع والثقافة الوطنية وحرية الاختلاف. وكانت هذه الأقلام في كتابتها تمتثل إلى معايير كل أيديولوجيا سلطوية مستبدة، حيث يأخذ المختلف صفة النقيض، ولا جواريح النقيض، فالاعتراف الوحيد بالنقيض هو حذفه من الوجود.

لا تتكون الثقافة الوطنية الإبداعية إلا في حقل الاختلاف. لم تجد هذه البديهية مكاناً لها. حتى لدى أكثر الأقلام نباهة وجدية ورصانة. ولهذا لم يفكر محمود درويش طويلاً، وهو النبيه والجدي والرصين، قبل أن يطلق شعاره السلطوي الكامل: «الخروج عن الشرعية خروج عن الكتابة الانسانية»، الذي يلقي بكل مثقف مختلف في سجن التأديب

وأقبية العقاب وزنازين الردع والإرشاد. لا يحتاج القارئ إلى علم التنجيم وأصول علم الفقه واللغة كي يدرك أن هذا الشعار يستبيح رأس كل مثقف مختلف، ولا يحتاج القارئ إلى علم فض النصوص كي يعرف أن الشاعر يزاوج بين مهنة وأخرى، وأنه يرتدي فوق قميص الشاعر رداء الفقيه ولباس القاضي قبل ان يصل الى لباسه الأخير.

وإذا كان محمود درويش يرفع صوته الآن مدافعاً عن ناجي الجريح، وهي مبادرة جديرة بالاحترام والاعجاب، فإننا نعتقد أن رفع الصوت جاء متأخراً وملتبساً، لأن الدفاع الحقيقي كان ضرورياً قبل وصول الرصاصة، التي لم تستهدف ناجي إلا بقدر ما تستهدف كل مبدع فلسطيني، بما في ذلك محمود درويش. لقد آن الأوان، نظرياً، أن يكف المثقف الفلسطيني عن الارهاب والرثاء، والارهاب، كما الرثاء، أقرب الى الموت منه الى الحياة. والدفاع عن الحياة يستلزم القبول بقوانينها، وقانون الحياة، أو قوانينها أوسع من كل اجتهاد أو مؤسسة أو سلطة، أي أن الاختلاف لا يبرر التعامل مع صفات الخيانة والخيانة المتبادلة والحرم والحرمان والنفي والتنكيل بالكلمات والقنص بالحروف الحريرية.

ويظل ناجي بيننا فناناً ومناضلاً وقائداً شعبياً ورساماً جريحاً، لم تجرحه رصاصات الأعداء، بقدر ما جرحته ممارسات فلسطينية تبدد الأحلام وتعتبر حامل الأحلام نقيضاً.

عن «السفير» ٨٧/٧/١٥